









MEISTER ECKHART

DER

VATER DER DEUTSCHEN SPECULATION.

ALS BEITRAG

ZU EINER GESCHICHTE DER DEUTSCHEN THEOLOGIE

UND PHILOSOPHIE DER MITTLEREN ZEIT

VON

JOSEPH BACH.

WIEN, 1864.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. K. HOFBUCHHÄNDLER.



Vorrede.

Fast vermessen mag es erscheinen, dass ein Schüler in dem Gebiete der Theologie und Philosophie es wagt, über den „Meister“ zu sprechen, welcher die grössten Denker der christlichen Zeit, wenn nicht an Tiefe, so doch an Kühnheit der Gedanken übertrifft.

Meister Eckhart berührt vielfach jene feinen Linien des Gedankens, welche die äusserste Grenze der begrifflichen Fassung der christlichen Wahrheit bilden.

Gezogen von der Uebermacht seines intuitiven Geistes will er auch jene Tiefen des Unendlichen noch mit dem Gedanken messen, wo die Maasse des endlichen Denkens nicht mehr ausreichen.

Desshalb musste er von der Kirche seiner Zeit in manchen überkühnen und leicht des Missverständnisses fähigen Ausdrücken reprobirt werden.

In diesem kühnen Gedankenbilde genau Licht und Schatten zu unterscheiden, wäre eine nicht unwürdige Aufgabe für die kundige Feder eines Mannes der Wissenschaft.

Ganz abgesehen von dem Missverhältniss, in welchem meine Kraft zu dem Gegenstande steht, setze ich mich bei der Darstellung desselben der Gefahr aus, von zwei entgegengesetzten Seiten reichliche Vorwürfe zu ernten.

Von der einen Seite wird man mir es kaum verdenken können, dass ich mich erdreiste, mit jener vielleicht übermässigen, jugendlichen Begeisterung, die nicht immer das Rechte

*

trifft, von einem Manne zu reden, dem nicht blos der Ketzergeruch, sondern der gegenwärtig so wohlfeile Vorwurf des Pantheismus anklebt.

Von der entgegengesetzten Partei werde ich möglicherweise etwas schief angesehen werden, dass ich in unserer geistig so weit vorgeschrittenen Zeit über ein halbes Jahrtausend zurückgegriffen habe nach einem einfachen Predigermönche, der mit der Frömmigkeit eines Christen die tiefe Innigkeit des deutschen Gemüthes und die Selbstständigkeit des Denkens verband.

Nicht Wenige mögen es gegenwärtig noch sein, welchen die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts als jene Göttin erscheint, die noch einmal dem Vater des Olymp aus dem Kopfe gesprungen, um auch den Deutschen deutsche Wissenschaft, deutsche Sprache, deutsche Freiheit zu schenken.

Dieses in jeder Beziehung in Abrede zu stellen, wäre ein Widerspruch gegen die Geschichte.

Immerhin ist es von meiner Seite ein arger Verstoss gegen diesen modernen Glaubensartikel der gebildeten Welt, wenn auch ich das Recht und die oft sonderbare Ironie der Geschichte in Anspruch nehme; um zu zeigen, dass Meister Eckhart schon im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, also noch mitten in jener „finstern Zeit“ des Mittelalters, eine deutsche Philosophie und Theologie lehrte, welche an Tiefsinn und Kühnheit der Gedanken, an der Selbstständigkeit der deutschen Sprache die meisten Erzeugnisse der Gegenwart hinter sich lässt.

Schon Franz von Baader hat den tiefsinnigen Mönch nicht mit Unrecht den Vater der deutschen Speculation genannt. Auch Hegel konnte solchen Ideen seine Bewunderung nicht versagen, obwohl er nur sehr Weniges von Eckhart wusste.

Sogar die Selbstständigkeit des Gedankens möchte ich für Eckhart in Anspruch nehmen. Dies jedoch in keinem Falle in dem Sinne, als ob Eckhart blos auf eigene Faust philosophirt, etwas Neues, gar nie Dagewesenes erfunden habe; oder als ob derselbe bereits das Christenthum, die Autorität der Kirche, zum überwundenen Standpunkt gezählt hätte. Gerade in dem entgegengesetzten Sinne ist die Philosophie des Meisters selbstständig. Sie weiss sich im organischen Zusammenhang mit aller frühern Philosophie, nimmt die Resultate der Scholastik, soweit

diese speculativ waren, in sich auf, und spricht diese in einer Form aus, wie sie nur dem deutschen Geiste unter den damaligen trüben Verhältnissen des socialen und kirchlichen Lebens eigenthümlich ist.

Von da aus floss der goldene Strom tief geistigen Wissens durch die Gemüther der Deutschen noch zwei Jahrhunderte lang nach Eckhart, unter heftigen Kämpfen sich läuternd und reinigend, endlich im Sande der Aufklärung versickernd.

Die deutsche Mystik war es — um gleich den Namen zu nennen, auch auf die Gefahr hin, damit manches moderne wissenschaftliche Zartgefühl zu verletzen — durch welche die tiefsten speculativen Ideen aus der Schule in's Leben, von dem engen Kreise der Gelehrtenrepublik in den weiten des Volkes, aus dem straffen Gürtel der lateinischen Sprache in den tief gemüthlichen Ton der deutschen Zunge herüberflossen.

Von da an zündeten diese tiefen Ideen in den Herzen der Deutschen, gingen durch Predigt und Betrachtung auf das Volk über, und wurden — so weit das überhaupt möglich ist — Eigenthum des gesammten deutschen Volkes.

Sogar in das Lied, in die schlichte Legende, in die einfachen Erbauungsbücher wusste sich dieser Geist der speculativen Mystik im 14. und 15. Jahrhundert einzuschleichen.

Daher wirken die Erzeugnisse dieser Literatur selbst mit all den Sonderbarkeiten der damaligen Zeit auch heute noch so mächtig auf Gemüth und Geist.

Meister Eckhart wird als der Vater dieser eigenthümlichen Speculation, der deutschen Mystik, genannt.

Diese reiche Saat der deutschen Mystik wurde durch die excentrische Richtung des 16. Jahrhunderts verwüstet, und grösstentheils in den Koth getreten — nicht um ganz verloren zu sein, sondern um in der Gegenwart neue Keime und Blüthen zu treiben, in deutschen Gemüthern die Innigkeit des Christenthums und die Tiefe des Gedankens zu wecken.

Wäre die durch eigenthümliche Missverhältnisse bei Vielen veranlasste Meinung, als ob die Kirche keine Philosophie vertragen könne, einer Widerlegung werth; so wäre hiefür eine Geschichte der deutschen Theologie in der damaligen Zeit der kräftigste Beweis.

Welch' eine Freiheit und Kühnheit des Gedankens verbunden mit der tiefsten Innigkeit des Glaubens und der christlichen Ueberzeugung! Höchst selten finden wir da eine servile Besorgniss, welche aus Furcht vor dem Buchstaben den Geist des Christenthums nicht kennt oder sogar verläugnet.

Vor Allem muss ich bemerken, dass ich, den Schüler nicht verläugnend, keineswegs die selbstgefällige Meinung hege, fertige Resultate geben zu können, als ob damit die Sache abgethan oder nur ein entscheidendes Wort gesprochen wäre. Das allein würde ich mir zum grössten Verdienste rechnen, wenn ich im Stande wäre, die Sache in philosophischen und theologischen Kreisen zur Anregung zu bringen, damit mir das Urtheil von Fachmännern zu Gute käme.

Meines Erachtens stehen wir so ziemlich erst am Anfang.

Erst einige Decennien sind es, seitdem Männer wie die Gebrüder Grimm, W. Wackernagel, Docen, Schmeller, Massmann, Graff, Vollmer, Haupt u. A. auf die alten Schätze des geistigen Hortes der Nibelungen die Aufmerksamkeit gelenkt haben. Andere haben dann ausser diesen weltlichen Herrlichkeiten auch noch solche von geistigem und geistlichem Werthe aufgefunden, und theilweise zu Tage gefördert, so u. A. Leyser, C. Roth, Grieshaber, A. Jahn, R. v. Raumer, der selige Diepenbroek, J. Görres, Dr. Greith, Prof. C. Schmidt in Strassburg und der unermüdliche Prof. Dr. Pfeiffer in Wien.

So sind wir einigermassen in Stand gesetzt, die geistigen Denkmale der Deutschen zu beurtheilen, dieselben mit denen der andern Völker von einst und jetzt zu vergleichen. Noch ein anderes Vergnügen gewährt dieses Studium dem unbefangenen Beobachter des geistigen Lebens, nämlich die gründliche Einsicht, dass die Weisheit unserer Tage nicht vom Himmel gefallen ist; dass Resultate, welche wir heutzutage mit Recht bewundern, ihre Prämissen in den frühern Jahrhunderten haben.

Dazu muss aber noch mancher Schatz gehoben, noch manches Bruchstück aus dem Staube geholt werden; um das grosse, kühne Bild des deutschen Geistes der damaligen Tage zu einem harmonischen Ganzen zu bringen.

Dass ich in dem speciellen Fache der germanistischen Literatur noch Laie bin, brauche ich Kennern gegenüber wohl nicht erst zu sagen.

Die Resultate meiner wissenschaftlichen Forschungen in diesem Gebiete verdanke ich lediglich den oben genannten Männern. Insbesondere fühle ich mich gegenüber den Herren: Prof. Dr. C. Schmidt in Strassburg und Dr. F. Pfeiffer in Wien zum tiefsten Danke verpflichtet, da diese meine Arbeit ihr Dasein nicht blos den Vorarbeiten dieser Männer auf literarischem Gebiete, sondern der persönlichen Güte und dem brieflichen Verkehre verdankt.

Wer die Schwierigkeit kennt, die Tiefe und Kraft der mittelhochdeutschen Sprache, besonders der philosophischen, in moderne Sprachformen zu übertragen: wird mir das Mangelhafte in der Darstellung nicht zu hoch anrechnen. Den ursprünglichen Reiz und die tiefe Anmuth des deutschen Geistes kann nur der empfinden, welcher das Original zu Handen nimmt.

Männer von kälterem Blute muss ich um Nachsicht bitten, wenn mich manchmal der Gegenstand über die strengen Grenzen der Objectivität zur Höhe der Emphase hinaufzog. — Ich kann nicht läugnen, dass öfters Form und Inhalt der deutschen Mystik so mächtig mich ergriffen, theils durch ihre Grossartigkeit, theils durch die Eigenthümlichkeit, theils durch die tiefe Innigkeit des deutschen Gemüthes, die sich darin offenbart — dass mir vielleicht die historische Kritik und die richtige Perspective etwas verrückt wurde.

In diesen Schriften scheint mir nicht blos ein Stück Zeitgeschichte zu sein, sondern ein Stück der Geschichte des Menschengeistes für alle Zeiten. Wir haben im Mittelalter eine deutsche Poesie gehabt, welche ebenbürtig der modernen an die Seite gestellt werden kann. Das ist jetzt so ziemlich allgemein zugestanden.

Wir haben aber auch — und das muss erst jetzt allmälig zur allgemeinen Kenntniss gebracht werden — eine deutsche Philosophie und Theologie gehabt, welchen unsere gegenwärtige Wissenschaft ihre tiefsten Ideen verdankt.

Als der Glanz des deutschen Mittelalters bereits zu bleichen begann, als die Blume der deutschen Poesie zu welken anfing — begann der Ernst des deutschen Gedankens, nahm die tiefsten und reifsten Resultate der aristotelisch-scholastischen Metaphysik in sich auf, verwebte sie mit der Innigkeit des deutschen Gemüthes und jener eigenthümlichen Schwermuth und

Gleichgiltigkeit gegenüber einer zerrissenen Gegenwart. So entstand die deutsche Mystik. Sie ist wahrhaft speculativ und wahrhaft christlich gewesen, indem sie die allgemein menschlichen Begriffe von Gott und Welt, von Geist und Natur, mit den christlichen Wahrheiten versöhnte.

Sie bildet somit ein nothwendiges Mittelglied für einen wahrhaften Fortschritt der modernen Wissenschaft.

Sie hatte ihren Anfang, ihre Höhe und ihr Sinken, wie Alles was in die Zeit fällt. Sie musste dann den modernen humanistischen Elementen und der äussern Empirie weichen, weil diese für solche Ueberschwänglichkeiten keinen Sinn und keine Fähigkeit besitzen.

Wenn auch die Anfänge der modernen Philosophie, insoweit sie blos subjectivistische Versuche waren, der Speculation der frühern Zeit entbehrten; so ist es doch ein Akt der geschichtlichen Gerechtigkeit, den die Gegenwart zu vollziehen hat, nämlich die Anerkennung: dass wir das Beste unserer philosophischen Errungenschaft der Vergangenheit verdanken.

München, im August 1863.

Dr. Joseph Bach.

Inhalt.

DRITTER THEIL.

Die Schule Eckhart's.

EINLEITUNG.

Meister Eckhart ist der Vater der deutschen Mystik. Aber welche Vorstellungen verbindet man gewöhnlich mit diesem Namen der Mystik! Ist sie nicht noch immer das Aschenbrödel der beiden stolzen Schwestern Theologie und Philosophie, von denen sie rechtzeitig gezerrt und verzerrt wird, während doch gemeinsames Blut in ihren Adern fliesst?

Gegenüber den vielfachen Vorurtheilen über Mystik müssten vorerst eine ganze Reihe von verneinenden Thesen hingestellt werden, dass dieselbe all das nicht ist, oder nur in sehr untergeordneter Weise, als was sie meistens geschildert wird.

Die gewöhnlichen Darstellungen derselben, wie sie heute noch allgemein gang und gebe sind, müssen bei näherer Untersuchung als eitle Versuche erscheinen, das eigene Nichtwissen und Vorurtheil auch auf Andere zu verpflanzen. Sachkundige dagegen betrachten solche Kundgebungen als das, was sie sind, als ausgesprochene Zeugnisse der Unwissenheit.

Als man in Deutschland wieder angefangen hatte, die Mystik mit dem Ellenmaasse der nüchternen Verstandesaufklärung zu messen, wurde dieselbe allgemein als Gefühlsschwärmerei, als Vermischung des Göttlichen mit dem Sinnlichen [1]), als blosse Gefühlssache [2]) oder doch mindestens als ein „Herabziehen der Idee in die innere Natur" [3]) ausgegeben.

---

[1]) Heinrich Schmid: Mysticism des Mittelalters, Jena 1824, S. 24.
[2]) Borger über den Mysticism, übers. von Hange, Altona 1826, S. 7.
[3]) Liebner, Hugo von St. Victor, Leipzig 1832 a. v. St.

Der früheren protestantischen Theologenschule, z. B. Bretschneider, Hase, Wegscheider u. A. galt Mystik geradezu als gleichbedeutend mit Schwärmerei und Ausschliessen des Verstandes und der Vernunft beim Erkennen. Die Worte Mystik, Theosophie, Fanatism und Mysticism waren synonym.

Als auf philosophischem Boden die Ideen eines Jakob Böhme, Spinoza, Jakobi, Schelling sich Bahn gebrochen hatten, mussten auch die Theologen der verachteten Mystik einigermassen wieder hold werden, besonders seitdem durch Herder, Schleiermacher u. A. der Rationalismus aus der Theologie verdrängt wurde.

In neuerer Zeit treffen wir wirklich bessere Urtheile über Mystik auf dem Gebiete der protestantischen Theologie, z. B. bei Sack, Ullmann, Lange, Rothe, Baur, Martensen u. A. [4])

Eine gewisse theoretische Einseitigkeit lässt sich besonders bei den Theologen der Hegel'schen Schule nicht verkennen.

Die Mystik wird als blosser Reflex des Gottesbewusstseins in dem Selbstbewusstsein angesehen, obwohl richtig anerkannt wird, dass sie sich als „inneres Grundleben der Kirche durch die Geschichte derselben hindurchzieht." [5])

Von katholischen Theologen der neuern Zeit wurde in dieser Hinsicht wenig Erbauliches geleistet.

Durch die Thätigkeit eines Neander, Engelhardt, Ritter, Gieseler, Guerike, Helfferich, Böhringer, Hamberger u. A. wurde allmälig die christliche Mystik auf protestantischer Seite richtiger gewürdigt.

Unter den Katholiken Deutschlands hat Joseph Görres das bleibende Verdienst, in das Verständniss derselben wieder eingeführt zu haben. Durch seine Geschichte der christlichen Mystik hat Görres dieselbe als Lebensthatsache des Christenthums dargestellt.

Franz von Baader hat die speculative Seite der Mystik mit den stärksten Farben an's Tageslicht gebracht. Es ist sein Lieblingsthema, die Mystik als urchristlichen Factor, als das Wesen der christlichen Religion darzuthun, und die verborgenen Fäden des Geheimnisses in allen Regionen des Daseins anzu-

---

[4]) Vgl. Herzog's Reallexikon X. S. 152 ff.

[5]) Das. S. 162 ff.

deuten. Seitdem haben Theologen, wie Staudenmaier, Möhler, Klee u. A. denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten beleuchtet. Vielleicht ist die Zeit nicht mehr ferne, wo ein allgemeines Verständniss über das Wesen der Mystik möglich ist.

Das, was man unter Mystik zu verstehen hat, ist in allen Religionen etwas Uraltes.

Der Mensch hat in sich den tiefen Zug zum Ewigen. Dieses Gesetz der Ewigkeit, das er als unerforschliches Geheimniss in seinem Innern unbewusst trägt, macht seine Rechte geltend. Mitten in dem Treiben des Tages erwacht es in der Seele des Menschen. — Er fühlt sich hingezogen zu einer Welt des Geistigen, die ihm ein ewiges Räthsel seines Lebens, ein unergründlich tiefes Mysterium bleibt. Oft nur als Ahnung fühlt er die Beziehungen desselben als „jene wundersamen Kräfte im Tiefinnersten des Menschen, die ihm nur darum verborgen bleiben, weil sie Allem zum Grunde liegend, wie der Tag selber Alles sichtbar machen, und wie das Leben selber Alles verlebendigen.“ [6])

So ist die Mystik wesentliches Eigenthum aller Religionen, aller Menschen. [7])

Der Mensch ist geschaffen zwischen Zeit und Ewigkeit, und mitten in diesem Doppelleben wird er zu dem Reiche der Geisterwelt unbewusst gezogen.

Der Mittelpunkt des Verkehres des Menschen mit dieser blos geahnten Geisteswelt ist das ihm angeborne Streben nach Gottgemeinschaft.

Darin beruht das Centrum aller Religionen. — Das Wesen aller Mystik ist in der Versöhnung des Menschen mit Gott.

„Aller Mystik Anfang, Mitte und Ende geht in's innerste Geheimniss des Christenthums zurück.“ [8]) „Wie man den Begriff der mystischen Theologie fassen möge, darin kommen alle mystischen Theologen überein, dass sie von dem höchsten Ziele des gläubigen Christen, von der Einigung mit Gott handeln, und die Stufen des Weges zu diesem Ziele beschreiben.“ [9])

---

[6]) Görres, Wallfahrt nach Trier. S. 10. Regensb. 1845.

[7]) Vgl. Tholuck, Blüthensammlung der morgenländischen Mystik. Einl. S. 1—12 ff. Baur, theolog. Jahrbücher 1848. S. 470 ff.

[8]) Görres Mystik I. S. 138.

[9]) Engelhardt, Richard vor St. Victor und Ruysbroek. Erlangen 1838. S. 1.

„Die Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höhern Lichts, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit; wie das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet.“ [10])

Werfen wir einen flüchtigen Blick auf die Theologen der alten Kirche.

Die Anschauung derselben könnte man vielleicht am kürzesten so bezeichnen: Das Christenthum als Thatsache der Versöhnung in Christo ist das Mysterium *κατ' ἐξοχήν*. Es ist die Lebenssonne der Menschheit, welche nach den Gesetzen dieser irdischen Daseinsweise dieselbe dynamisch durchleuchtet. Alle Geschlechter müssen in dieses Mysterium eingetaucht werden. Die weltgeschichtliche Repräsentation des Mysteriums ist der mystische Leib Christi, die Kirche. Lebensprinzip derselben ist der Geist Christi, der heilige Geist.

Aus der lebendigen Berührung der natürlichen Kräfte mit dem Mysterium erwächst das wahrhaft menschliche, frei persönliche Leben des Menschen, Licht, Liebe und Freiheit.

Alles Leben, Erkennen, Wollen und Thun muss auf dem Grunde des Mysteriums aufgebaut werden, wenn es zu Gott führen soll. Mysterium, Sacramentum ist den Vätern theils die Thatsache der Erlösung und Heiligung, die daraus fliessende Gnade, theils das christliche Leben selber, welches das Product der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit ist. [12])

So ist Mysterium und Christenthum identisch. — Mystisch ist das Leben, Denken und Thun jedes Christen, weil dasselbe sich stets innerhalb der Sphäre des Mysteriums bewegt.

Mystik (*λόγος μυστικός*) ist die wissenschaftliche Darstellung der Methode, wie dieser Process sich vollzieht, entweder nach der Seite des Erkennens oder des Thuns.

Darnach unterscheidet sich die theoretische oder speculative und die praktische Mystik, welche beiden Seiten gleich berechtigt und nur die beiden persönlichen Beziehungen des christlichen Lebens zu Gott sind.

---

[10]) Görres, Gesch. d. Mystik I. S. 1.

[11]) Vgl. Staudenmaier, Scotus Erigena, Frankf. 1834. S. 367 ff. Wetzer und Welte, Kirchenlex. VII. 446 ff.

Insofern können sie nicht getrennt werden, weil Bewusstsein und Thätigsein sich in der Wirklichkeit nicht trennen lassen. Der wahre Mystiker wird durch das Erkennen und erkennt durch das sittliche Handeln. [12])

Alle Wissenschaft, insoweit sie auf christlichen Principien sich bewegt, ist wissenschaftliche Mystik im weitesten Sinne. Und da das Christenthum in das Mark des allgemeinen geistigen Lebens eingedrungen ist, kann sich keine Wissenschaft auch mit aller Anstrengung der Mystik ganz entschlagen.

Mystik im engern Sinne hat man jene Wissenschaft genannt, welche den Process des mystischen Verhältnisses Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott darstellt.

Dahin gehören ohne Zweifel schon die Schriften der beiden Apostel Paulus und Johannes, ein grosser Theil der Schriften der Apostelschüler und der ältesten Väter, besonders der alexandrinischen Schule.

Also keineswegs erst die Werke des sogenannten Areopagiten oder gar der Neuplatonismus, in dessen Formen allerdings die alte Mystik vielfach erscheint, sind die Fundamente der wissenschaftlichen Mystik.

Als eine gewaltige Erscheinung tritt am Anfange des Mittelalters der mystisch speculative Erigena auf.

Vielleicht ist Johannes Erigena auch heute noch, wie ehemals, der wahre Stein des Anstosses, dass von Seite einer blos positiven Theologie jede wahrhaft tiefe Speculation, also auch die Mystik als Pantheismus verschrieen wird. Diesen allerdings schwierigen Punkt näher zu besprechen, ist hier nicht der Platz.

Nur so im Vorbeigehen dürfte vielleicht daran erinnert werden, dass wir der Zeit noch nicht gar ferne stehen, in welcher man die Theologie dadurch den leidigen Einflüssen der Aufklärung und des Spiritualismus zu entziehen suchte, dass man sie von aller Metaphysik purgirte. Freilich blieben da oft nur noch die leblosen, hölzernen Formeln über, welche bald auf die eine bald auf die andere Weise durch einander geworfen wurden. Dies nannte man dann positive Theologie. Von diesem Thurme aus angesehen erschien fast jeder lebendige

[12]) Darnach dürfte das Urtheil des H. P. Mattes über Helffreich (Wetzer, Kirchenlex. VII. 447) nicht ganz richtig sein.

Versuch der Gotteserkenntniss als Pantheismus. Noch gegenwärtig steckt nicht selten hinter dem gewöhnlichen Vorwurf des Pantheismus nicht blos die Unkenntniss dessen, was Pantheismus ist, sondern selbst des Christenthums.

Pantheismus heisst gewöhnlich die Alleinslehre Gottes und der Welt, wobei entweder die freie Persönlichkeit Gottes oder dessen immanente, über dieser Erscheinungswelt seiende, Existenzweise negirt wird. Eine Alleinslehre Gottes und der Welt, welche dieses nicht thut, ist die Voraussetzung alles tieferen Denkens, ist die Grundlage für die christliche Offenbarung. Alle Speculation muss zuletzt auf den Punkt kommen, dass in dem reinen bestimmungslosen Sein Gottes alle Unterschiede aufhören, insofern dieses reine Sein immer als der letzte Grund aller Unterschiede zu denken ist. Damit ist der wirkliche Unterschied von Gott und Welt, vom göttlichen und menschlichen Geist keineswegs negirt. Hier wird die Schöpfung, wie sie ist, keineswegs als eine selbstständige Wirklichkeit geläugnet, dies hat die Mystik am wenigsten gethan; sie hat die Welt eben nur in ihrem letzten Grunde, in ihrer wahren Wirklichkeit — in Gott betrachtet. Darauf muss aber alles tiefere Denken hinzielen, wenn man nicht bei leeren hölzernen Unterschieden stehen bleiben will.

Gar nichts Anderes als dieses reine Sein, den letzten Grund der Dinge, meint die deutsche Mystik, wenn sie von dem „Wesen" spricht. Das, was Aristoteles *οὐσία πρώτη* nennt, was die Scholastik als actus purus bestimmt, das reine Sein heisst die deutsche Mystik Wesen. [13])

Wo die Sache zur Sprache kommt, werden genau von dem Wesen im absoluten Sinn, dem lautern Wesen, alle endlichen Wesen unterschieden. [14])

---

[13]) goth. visan, wesan wist. Vgl. Graff's Althochd. Sprachschatz I. S. 1054. Notker übersetzt das lat. essentia mit wist; substantia mit wist, eht, ieht daz ter ist, waz iz si. Vgl. Dr. C, Prantl. Ueber die zwei ältesten Compendien der Logik in deutscher Sprache. München 1856. S. 28. Vgl. die deutsche Bedeutung von Esse, essentia, wesen etc. Cod. g. 661 f. 192, Codg. 662 f. 106—128.

[14]) Vgl. u. A. nur den anonymen Schüler Eckhart's Cod. g. 129 f. 8. f. 9. Cod. 133 f. 66. Nachdem f. 9 b in Cod. 129 genau die Unterschiede der verschiedenen Wesen gezeichnet sind, heisst es: so das wesen lauterlich wirt genumen, so hat stein noch mensch noch kein ding unterscheid. Gotes wesunge und wesen, heisst es in Cod. 133 f. 66 a., teilet sich in zwei an den creaturen.

Dieses reine Sein von der endlichen Wirklichkeit getrennt gedacht, müssen alle endlichen Wesen zum Nichts werden für den Verstand.

Dass die Mystik diesen Standpunkt öfter einnimmt — den Standpunkt der Apophase — dies ist zweifelsohne der Grund, warum noch fortwährend an ihr gerade das wahrhaft Grossartige und Speculative von Seite solcher, die sich der Mühe, sie kennen zu lernen, nicht unterziehen wollen, zum Vorwurf gemacht wird.

Davon soll nicht geredet werden, dass dabei solchen Kritikern das Sonderbare begegnet, dass sie die Abfälle, das Mangelhafte an ihr, mit grosser Unbefangenheit rühmen.

Von der lateinischen Mystik des Mittelalters kann hier keine Rede sein, nur muss erwähnt werden, dass die Gegenüberstellung von Scholastik und Mystik vielfach eine leere Fiction ist. Die Methode von beiden war eine verschiedene, der Inhalt beider war derselbe. Die grossen Mystiker waren auch Scholastiker und umgekehrt. [15])

Wenn man unterscheidet zwischen Scholastik im wahren Sinne und ihren Auswüchsen und Nachwüchsen, so wird man finden, dass das Wesen der mittelalterlichen Philosophie aus der Geschichte des Mittelalters selber hervorgeht.

Der Kern der mittelalterlichen Geschichte scheint mir in jenem furchtbar ernsten Ringen der Geister nach Versöhnung des natürlichen Wissens mit dem Christenthum zu liegen.

Die Versöhnung des Menschen mit Gott war im Christenthum als Thatsache für den Glauben gegeben. Dieser Glaube, welchen die Autorität der Kirche vermittelt, muss zum persönlichen Bewusstsein, zur innern Lebensthatsache werden. In der grossartigen systematischen Durchführung dieses Versuches besteht der Fortschritt der mittelalterlichen Wissenschaft. Dies gelang nicht ohne vielseitige Kämpfe.

Die asëitas wird dann weiter mit wesunge bezeichnet, und von dieser Wesung das geschaffene Wesen unterschieden.

[15]) Dessen scheint sich auch die neueste Philosophiegeschichte nicht klar zu sein. Dr. W. Kaulich, Entwickelung der scholast. Philosophie, Prag 1863, I. Th. S. 24. Etwas vornehm wird von dem „Mysticism“ (der Mystik des 12. Jahrh.) bemerkt: „wenn er überhaupt noch eine wissenschaftliche Basis besitzt“ (! ?) Anderwärts erscheint die Scholastik selber als Sisyphus-Arbeit (S. 32 ff.).

Die Resultate dieser Wissenschaft nahm die deutsche Mystik in sich auf, und verwerthete sie in ihrer eigenthümlichen Weise.

Um diese Eigenthümlichkeit zu berühren, so muss man zugestehen, dass es unserer gegenwärtigen Zeit sonderbar vorkommen muss, dass die deutsche geistliche Literatur des 14. Jahrhunderts wiederholt von jenem schwermüthigen düstern Ton der Weltverachtung durchdrungen ist. An solchen Gedanken kann nur der einen Geschmack finden, welcher hinter diesen die höchsten Ideen der Freiheit und Wahrheit erkennt. An diesem Missverhältnisse des damaligen und des modernen Geschmackes liegt die Ursache, dass bis jetzt nur sehr Wenige eine Ahnung von dem inneren Werthe dieser Erscheinungen haben. Etwas Aehnliches ist ja auf dem Gebiete der Poesie dagewesen; die moderne „klassische“ Bildung war absolut unfähig, die Tiefe und Schönheit der alten deutschen Dichtung nur zu ahnen, bis unsere grossen Dichter selber zu diesen Schätzen ihre Zuflucht nahmen. Dass auf dem Gebiete der Kunst dieses Missverhältniss zu einem Vandalismus gegen die ehrwürdige Kunst des deutschen Mittelalters geworden ist, sei nur berührt.

Immerhin werden nur tiefere Gemüther auch fürderhin im Stande sein, die wahre Bedeutung dieser Weltflucht, dieses Sichinsichselbstvertiefens, wie das uns in all diesen Schriften begegnet, zu würdigen.

Wir finden da eine Unzahl solcher Schriftdenkmale, von denen nur die wenigsten und da nicht immer die bedeutendsten gedruckt worden sind, in welchen überall nur das Eine angestrebt, erlebt und geschildert wird, wie der menschliche Geist durch den harten Stufengang der Entsagung, der Reinigung, zu Gott und zu sich selber kommen kann. Und dennoch haben näher besehen, diese Abhandlungen einen tiefen Reiz, sie wirken so mächtig auf die Seele des Lesers, dass man davon unwillkürlich angezogen wird, und sich ihnen gerne gefangen gibt.

Nicht selten wird dabei die Seele von einem innerlichen Frieden, von einer Ruhe angeweht, wie das sonst sehr seltene Früchte der Lectüre sind.

Fragen wir nach dem Warum dieser Eigenthümlichkeit!

Vergleichen wir flüchtig jene lichten, glänzenden Erscheinungen der Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts mit den

ersten düstern Tönen der Prosa des 14. Jahrhunderts! Woher dieser Unterschied? Beide Erscheinungen sind Kinder ihrer Zeit. Ein Wolfram von Eschenbach, ein Walther von der Vogelweide, ein Gottfried von Strassburg, sie sind der Reflex der ritterlichen, glänzenden Kaiserzeit der Hohenstaufen, des grossen starken Bewusstseins der Deutschen, auch da, wo es Kampf und Wunden gab, der Begeisterung für eine grosse schöne Sache. Tiefe, schmerzliche Wehmuth weht uns schon aus jenem Liede Walther's entgegen, wo er die klaffende Wunde, den Zwiespalt zwischen Papstthum und Kaiserthum berührt.

Im 14. Jahrhundert war aber die Zwietracht in alle Sphären des staatlichen und kirchlichen Lebens gedrungen. Da finden wir ausser dem Verfall der Poesie auch den Verfall des Lebens. Unter solchen Umständen entstand die übermässige Speculation eines Eckhart, die ernste Predigt Tauler's, die wehmüthige Betrachtung Suso's, die ekstatische Contemplation Ruysbroek's und vieler Anderer.

Unter den verschiedensten Formen erkennen wir immer wieder die weltflüchtige Seele, die den Trümmern der damaligen Welt, ihrem Zwist und Hader, ihrem socialen und sittlichen Elend, der Noth und Angst, die in deutschen Landen in allen Farben sich zeigten, entkommen will, und bei Gott Frieden, Freiheit und Trost sucht. Da lernen wir die Tiefe des deutschen Gemüthes kennen, dem es mit dem Christenthum Ernst war.

Denken wir uns nun diese Wege des Suchens und Ringens nach Gott von edlen grossen Seelen, die im Suchen den Segen der Freiheit des Christenthums schon erleben, so haben wir den Boden für die deutsche Mystik, sogar auch für ihre extremen Seiten, ihren übermässigen Idealismus und ihre Weltverachtung und Selbstpeinigung.

Und nach dieser Seite hat die deutsche Mystik einen viel concretern Roden, als die lateinische bei den Victorinern, dem heiligen Bernhard und Bonaventura.

Vielleicht liesse es sich mit Zahlen erhärten, wie das Entstehen der deutschen Mystik mit dem allmähligen Verfall des Lebens in Deutschland Hand in Hand geht, und so das Gegenbild, gleichsam das Lichtbild von jenem Schatten der deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts ist.

„Diese Mystik ist entsprungen aus dem tiefen Verlangen des Menschen nach Gott, ja sie ist wesentlich eine unendliche Sehnsucht nach Gott, nach Gott selbst, im eigensten Innern, im unmittelbarsten Haben durch alle bisherigen Vermittlungen hindurch und über sie hinaus.“ [16])

Nicht so leicht ist eine andere Frage zu beantworten, nämlich die, wodurch sich denn die deutsche Mystik eigentlich von der modernen rationalistischen und pantheistischen Philosophie einerseits, und der sogenannten positiven Theologie andererseits unterscheidet. Selbst auf die Gefahr hin, dass unsere Ansicht darüber missverstanden und missdeutet wird, möchten wir dieselbe in kürzester Form so aussprechen: Von den genannten, sich wie zwei Pole entgegenstehenden Richtungen unterscheidet sich die deutsche Mystik — und alle wahrhaft speculative Theologie — durch Festhaltung der beiden Momente, die in den obigen Gegensätzen auseinander fallen.

Sie spricht das unmittelbare christliche Bewusstsein von Gottes Persönlichkeit und Freiheit entschieden aus. Sie weiss Gott im Unterschiede von der Welt in seinem immanenten, lichten, überweltlichen Sein von Ewigkeit. Die Welt weiss sie als eine durch den freien Willen Gottes gesetzte, geschaffene in der Zeit.

Dabei vergisst sie aber das dynamische Verhältniss nicht, in welches Gott zur Welt durch die Schöpfung getreten ist.

Wie das in der alten Kirche, besonders bei den Vätern der platonischen Schule so häufig vorkommt, und gar nicht beanstandet wird, bezeichnet auch die deutsche Mystik den Hervorgang der Welt aus Gott als ein Herausfliessen, als Emanation.

Dieses Bild der Emanation wurde in der alten Kirche, selbst in den Evangelien, angewendet, um denkwidrige Vorstellungen des Anthropopathismus von dem Verhältniss Gottes zur Welt ferne zu halten.

Die Kirche hat niemals gegen diese Verhältnissbestimmung, so weit sie dem christlichen Glauben entspricht, opponirt; nur die rohen, aus dem späteren Neuplatonismus in die Gnosis übergegangenen Vorstellungen musste sie mit Entschiedenheit als unchristlich und unwahr verwerfen.

---

16) Böhringer, K. G. in Biographien II, 3. S. 1.

Dieses Bild der Emanation schien auch fürderhin für das denkende Bewusstsein dem christlichen Schöpfungsbegriffe am meisten zu entsprechen. Wir finden dasselbe nicht etwa blos bei dem Pseudo-Dionysius und bei Johannes Erigena, sondern bei Theologen, welchen in der Kirche dogmatische Bedeutung zugemessen wird.

Dass dabei, besonders für das unphilosophische Denken, grosse Vorsicht noththut, kennen wir aus jenen Ereignissen, die sich im zwölften Jahrhundert noch an die Werke des Scotus Erigena anknüpfen. Die Besorgnisse allzu ängstlicher Gemüther oder den übergrossen Eifer von etwas harten Glaubensrichtern, bezüglich der Emanationslehre der deutschen Mystik, glauben wir dadurch etwas zu mildern, wenn wir hindeuten, dass dasselbe Bild im zwölften Jahrhundert bei einem heiligen Bernhard, bei den Victorinern wiederholt gebraucht wird. [17]) Unmittelbar nachdem der heilige Thomas die Freiheit Gottes bei der Schöpfung hervorgehoben [18]), bezeichnet er die Schöpfung als emanatio totius entis ab uno [19]). Da, wo er von der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit der Welt handelt, und dessen Unterschiedensein von der Welt bespricht, vergisst er nicht zu bemerken, dass Gott in Allem, also auch in der Welt, ist per potentiam, essentiam et praesentiam [20]).

Der heilige Thomas scheint mir es noch besser verstanden zu haben als die modernen Rechthaber, die ihm darob unablässig den Text lesen, dass durch eine derartige Emanationslehre die persönliche Freiheit Gottes und die Selbstständigkeit der Welt keineswegs beeinträchtigt wird. Er deutet sogar nicht

---

[17]) Vgl. was Hugo v. St. Victor von dem Verh. des dreieinen Gottes zur Welt sagt: de sacr. l. I. p. II. c. 7. (ed. Paris. 1526). Erant enim tria quaedam et haec tria erant unum: et aeterna erant tria haec ... et haec tria erant potentia, sapientia, voluntus: et ad omnem effectum concurrunt tria haec etc. Conf. ibid. c. 22 ... haec sunt aeterna fundamenta causarum omnium.

[18]) Comp. theolog. c. 96 f. 20: Deus non agit naturali necessitate, sed per voluntatem. Conf. Summa theol. p. I. qu. 19. a. 4.

[19]) Summa th. I. qu. 45. a. 1.

[20]) Compend. theologiae c. 135 f. 26. Deus in omnibus est per potentiam, essentiam et praesentiam; per essentiam, nam omne esse est participatio divini esse, per potentiam, in quantum omnia in virtute ejus agunt, per praesentiam in quantum ipse omnia immediate ordinat et disponit. Conf. Summa th. I, qu. 8. a. 1. a. 3. et al.

selten an, dass alle möglichen Keile, welche die nüchterne Verstandesbetrachtung zwischen das Wesen Gottes und dessen Wirksamkeit in der Welt einzusetzen versucht, den Pantheismus gar nicht zu rühren vermögen, weil die eigentliche Schwäche desselben hier nicht zu suchen ist.

Darin, dass die mittelalterliche Speculation diese allgemein menschliche Denkweise bezüglich des Verhältnisses von Gott und Welt, wie dieselbe bei Aristoteles am ausgeprägtesten da war, zur Grundlage des christlichen Schöpfungsbegriffes nahm, liegt gerade ihre grosse Bedeutung für alle Zeiten. Das hat sie mit allem wahrhaft philosophischen Denken gemeinsam. Wollte man das als Pantheismus erklären, so müsste man nothwendig mit aller bisherigen Geschichte der Philosophie und Theologie brechen [21]). Dürfte von unserer Seite auf die eigentliche Gefahr des modernen Pantheismus hingewiesen werden, so scheint uns dieselbe darin zu liegen, dass man das christliche Creationsverhältniss als ein nothwendiges — im Sinne des starren Naturgesetzes — Wesensverhältniss bestimmt, dass man Gottes Wesen nach den Gesetzen der niedern Nothwendigkeit und der endlichen Kategorien ermessen will. So lässt man dann Gottes Wesen in dieser Erscheinungswelt aufgehen, so wird dann die Persönlichkeit und Freiheit Gottes in Abrede gestellt. Das aber, womit besonders Unbefangene getäuscht werden, ist, dass man das historische Christenthum, die Menschwerdung als einen theogonischen Process der absoluten Substanz erklärt. Das Christenthum, die Erlösung u. s. w. wird unter anscheinend ganz gläubig lautenden Formen zu einer leeren Idee, die aller historischen Wirklichkeit entbehrt. [22])

---

[21]) Vieler Anderer nicht zu gedenken, scheint auch Kaulich (Entwickelung der scholast. Philos.) dahin zu neigen, der S. 24 die Scholastik gerade deshalb als Sisyphusarbeit der Vernunft bezeichnet, weil sie die griechische Philosophie, die doch stets eine pantheistische (?) Basis habe, zur Führerin nahm. Vgl. dazu u. A. S. 354, was er über Walter von Mortagne, u. S. 18 ff., was er über Erigena sagt. Vgl. ähnliche Ansichten über Scholastik bei Gumposch, Fortsetzung von Rixner's Gesch. d. Philos. S. 240. u. a.

[22]) Unter den übrigen Theologen der Hegelischen Schule scheint uns das unter den verschiedensten Formen auch Noack in seinen sonst sehr geistreichen Schriften durchzuführen. Vgl. dessen Mysterium des Christenthums, Leipzig 1850. Die christliche Mystik, Königsberg 1853 u. a. Viel Vortreffliches über derartige

Gegen dieses „Offenbarsein" Gottes in der Welt sträubt sich schon das unmittelbare menschliche Bewusstsein. Dieses steht dem christlichen Glauben offenbar näher, als die moderne Geistesrichtung, welche eine geheimnissvolle über dieser Erscheinungswelt seiende Existenzweise Gottes in Abrede stellt. Durch seine Ahnung hängt der natürliche Mensch mit dem Geheimniss zusammen. Alle tieferen Naturreligionen sehen diese endliche Erscheinungswelt als das Symbol und den Typus einer höheren geistigen Welt an, welche letztere in diese endliche Natur hereinwirkt, von ihr unterschieden aber nicht als blosses Jenseits getrennt ist.

Auf die deutsche Mystik kann sich diese Richtung des gegenwärtigen antichristlichen Denkens am wenigsten berufen, oder sie müsste nur gar nicht wissen, dass ein sehr fein ausgebildeter Pantheismus der Scholastik bereits als schwieriger Gegensatz vorlag. Der Monismus der arabischen Philosophen, auf den Kategorien des Aristoteles sich erhebend, konnte nicht mit so leichten Waffen überwunden werden. Der Spiritualismus der Freigeister und der Quietismus, wie sie als sehr gefährliche und weit verbreitete Ketzereien besonders im 14. Jahrhundert da waren — und nur von der speculativen Mystik wissenschaftlich aus dem Felde geschlagen werden konnten — diese Gegensätze des damaligen Christenthums führten oft noch feinere Waffen als die heutige Weltweisheit.

Wenn wir dieses hier schon andeuten, so soll auch nicht vergessen werden, welche Gefahren auch in der deutschen Mystik für Unkundige sich bieten.

Manchmal scheinen hier die Blitze der alten Götterdämmerung wieder aufzuleuchten in dem Uebermasse der Speculation. Schimmert doch die alte Edda noch in dem Wessobrunnergebete durch, und kann der Christus in der sächsischen Evangelienharmonie, dem Heliand, seine Zeit und seine Sachsennatur nicht verläugnen! So wird man sich ein ähnliches Versehen auch bei der deutschen Mystik zu erklären haben, wie

---

Versuche hat schon A. Eschenmayer gesagt, z. B. in seiner Schrift: Die Hegel'sche Religionsphilosophie, verglichen mit dem christlichen Princip. Tübingen 1834, S. VII. Vorrede S. 3, 5 u. a. Vgl. dazu Schwarz: „Zur neuesten Theologie" und dessen Schrift: Lessing.

das bei den deutschen Künstlern derselben Zeit nicht selten geschieht.

Es ist nicht in Abrede zu stellen, es geht ein tief gnostischer Zug durch die deutsche Mystik. Nicht selten will sie geradezu das vorweltliche Sein Gottes, den ewigen Urgrund selber ergründen. Ein fast titanisches Streben sucht den ewigen absoluten Weltgedanken, den Logos selber zu erreichen. Das trinitarische Leben allein will sie als letzten Hintergrund ihrer Speculation gelten lassen. Dieses ewige Leben will sie erkennen über Zeit und Raum, und von dieser Erkenntniss hofft sie Leben. Aber gerade das in der eigenthümlichen Form dargestellt, ist eine gewaltige Macht, die diese Theosophie über den Geist gewinnt, weil sie im Kleinsten und Grössten auf den unendlichen Grund der Ewigkeit hinweist, wo Irdisches mit Himmlischem sich zu vermählen scheint.

Jenes Durchschimmern der lichten Ewigkeit, die als stille Sehnsucht schlummert im Menschenherzen, scheint mir der unendliche Reiz des altdeutschen Epos zu sein. Dasselbe wundersame Hineindeuten mitten aus der Welt der Erscheinung in einen geheimnissvollen ewigen Hintergrund der Geschichte dürfte als das Eigenthümliche der altdeutschen Kunst erscheinen.

So hat auch der deutsche Gedanke dieser Zeit das Geheimniss zum Hintergrunde. Dem in sich selbst versunkenen, nur Gott allein suchenden Geiste werden die Zeiten zum „Nu“ der ewigen Gegenwart. Und gerade dadurch wirkt er so heimlich und tieferschütternd auf das deutsche Gemüth.

Dass hier die Gefahr des Irrens nahe liegt, wer möchte das verkennen? Lassen sich schon im natürlichen Leben diese feinen Uebergänge von einem Reiche in das andere nicht mehr begrifflich darstellen, wie viel weniger mag das in dem rein geistigen Gebiete sein? Jene besondere Art des „Absagens“ der Welt und des Geschöpflichen überhaupt war, wie bemerkt, motivirt durch die besondere Noth der Zeit. Wer erkennt aber darin nicht die tiefere Seite, jene echt christliche Lehre der Freiheit? Diese Freude über die in Christo gegebene Freiheit, die Geburt aus Gott und den Frieden in Gott, sie wird — echt deutsch — in den herzergreifenden Tönen der Schwermuth geschildert, so übermässig metaphysisch bei Eckhart, so ernst und praktisch bei Tauler, so treuherzig und bilderreich bei Suso.

Gerne geben wir zu, dass bei Eckhart vielfach logische und ethische Gedanken an ihrer metaphysischen Grundlage sonderbar durch einander schillern. Dagegen aber können wir den Meister getrost in Schutz nehmen, dass er die Selbstständigkeit der Welt und die menschliche Freiheit nicht würdige, dass ihm in der Erkenntniss schon das Höchste, das ewige Leben gegeben scheine, und er für eine Sittenlehre keinen Platz habe.

Vielleicht trifft dieser Vorwurf vor Allem das Christenthum selber, dessen Lehren von der Nichtigkeit der Welt, der Vergänglichkeit des Irdischen, der Selbstverläugnung doch auch einen vernünftigen Sinn haben müssen.

Nun noch etwas! Die meisten kirchlichen Mystiker standen auf einer Höhe des sittlichen und religiösen Lebens, von der aus die platte Wirklichkeit allerdings anders aussieht, als von dem niedern Gesichtspunkt des gewöhnlichen Alltagslebens und des trockenen Verstandes.

Ehe wir über die Richtigkeit oder Mangelhaftigkeit ihres Schauens uud ihres Geschauten endgiltig urtheilen, müssen wir zuvor auf denselben Berg eines heiligen Lebens steigen! Vielleicht dürfte manchem Kritiker, der sich darüber weit erhaben dünkt, anempfohlen werden, vorerst die Alltagsschuhe seiner ganz gewöhnlichen Vorstellungen auszuziehen, bevor er die heilige Stätte der christlichen Mystik betritt.

ERSTER THEIL.

Die Geschichte Eckhart's.

---

1. Das sociale und geistige Leben der Zeit.

Der Höhepunkt des kirchlich-politischen Lebens des Mittelalters war mit Innocenz III. (1198—1216) gegeben.

Dieser grosse Papst hatte unter den erschütterndsten Stürmen das Schifflein Petri so zu lenken gewusst, dass er von da aus den Völkern und Königen befahl, und diese gehorchten. „Das theokratische Reich, das die Päpste im Abendlande unter seltenen Kämpfen mit unerschütterlicher Ausdauer gegründet, ruhte in seinem Bestande vorzugsweise auf der Einheit der Sprache und der Formen des Cultus, wie auf der Einheit der kirchlichen Verfassung und Gesetzgebung. Die Kirche war durch diese Einheit ihres gesammten Lebens nicht nur ein festes Band geworden, das die einzelnen Völker zusammenhielt und sie für gemeinsame Unternehmungen zu gewinnen die Möglichkeit besass, sie war auch beinahe der einzige Weg zur Cultur.“ [1])

Der äussere Glanz des Papstthums, die Pracht und Macht der Kirche liess da Manche fast vergessen, dass das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist.

Von da an begann der Glanz dieser Herrlichkeit zu bleichen. Die Kämpfe zwischen Papstthum und Kaiserthum sollten die Grundfesten der mittelalterlichen Welt erschüttern.

---

[1]) Dr. Joh. Schwab: Johannes Gerson. Würzburg 1859. S. 1.

Manche Päpste des 13. Jahrhunderts hatten bereits politischen Interessen das Christenthum geopfert.

Diese Vermischung der weltlichen Herrschaft mit der geistlichen Stellung des Papstthums wurde mit Bonifaz VIII. (1294—1303) zum Aergerniss der ganzen christlichen Welt. [2]) „Zwei Schwert' in einer Scheide verderben leicht beide; in dem Maasse als der Papst nach Herrschaft begehrt, in demselben verderben beide Schwert'", ruft der Freidank aus. [3])

Dieser Papst, der ja 40 Jahre lang die Rechte studiert hatte, betrachtete die Ausdehnung des kirchlichen Primates zur universalen Theokratie, welche Innocenz III. noch als das Resultat der freien Unterwürfigkeit der Fürsten und Völker angesehen hatte [4]), als eine unzweifelhafte Rechtsthatsache. „Von nun an," bemerkt Schwab mit Recht, „strebte der Buchstabe des Gesetzes die freie Wirksamkeit des gläubigen Geistes zu vertreten . . . Die Einheit der Kirche schien nun sichergestellt in der Uniformität eines gesetzlichen Mechanismus." [5])

Jene traurige Gefangenschaft des päpstlichen Stuhles zu Avignon seit Benedict XI. (1303—1304) war die unmittelbare, besonders für die deutsche Kirche so klägliche, Folge dieser Uebergriffe.

---

[2]) Vgl. Dante purgatorio. XVI. v. 97. Ebenso Ottokar von Horneck (Pez script. rer. Austr. III. 446 ff.) Vgl. Gieseler, Kirchengesch. Bonn 1849. II, 3. S. 1. ff. W. Wackernagel, Literaturgeschichte S. 242.

[3]) Freidank's Bescheidenheit von J. Grimm, S. 148. Vgl. Walther von der Vogelweide. Ausg. von K. Lachmann. Berlin 1843. S. 9: klagt über den Zwist zwischen Kaiser und Papst:

dâ von huop sich der meiste strît
der ê was oder iemer sît,
do sich begunden zweien
die pfaffen unde leien.
daz was ein nôt vor aller nôt:
lip unde sêle lac dâ tôt.

[4]) Conf. c. 13. X. de judiciis (II, 1).

[5]) l. c. S. 2. Mehr noch als die offenen Angriffe haben der Papstgewalt die bis in's Abgeschmackte gehenden Vertheidigungen, z. B. eines Augustinus Triumphus († 1328) und Alvarus Pelagius († 1340) geschadet. Des ersteren Summa de potestate ecclesiastica ad Joh. P. XXII. ed. Aug. Vind. 1473 behauptet qu. 18. a. 1.: Major est jurisdictio Papae quam cujuslibet angeli . . . Papae totius mundi jurisdictio et cura commissa est quod super coelum et terram jurisdictionem accepit. Ganz so des letztern Werk: De planctu Ecclesiae libb. II. ed. Ulmae 1474.

Schon Clemens V. (1305—1314) war das geduldige Werkzeug eines „frechen“ französischen Königs, Philipp des Schönen; er nahm öffentlich die missliebigen Constitutionen Bonifaz VIII. wieder zurück. Solche Erscheinungen mussten nicht blos tiefe Entrüstung der übrigen Fürsten hervorrufen, sondern vor Allem den deutschen Kaiser fast mit Nothwendigkeit zu Uebergriffen von seiner Seite bewegen.

Die Gefahr, welche dem mitteralterlichen Systeme so nahe lag, nämlich die Verwechslung der Politik mit dem Christenthum, zeigt sich charakteristisch in dem tiefbetrübenden, nicht seltenen Factum, dass man politische Gegner, um sie zu vernichten, zuerst zu Ketzern zu stempeln suchte.

So trugen die damaligen Vorstellungen von Ketzerei die Keime in sich, den christlichen Glauben zum Werkzeug des niedersten Parteigetriebes herabzuziehen. Nicht blos auf gewöhnliche Laien, sondern auf Fürsten, Bischöfe, Cardinäle und Päpste wurde dieses Mittel angewendet.

Die Regierungszeit Johanns XXII. (1316—1334) war eine Reihe von den traurigsten Ereignissen für das christliche Leben.

Diese Erscheinungen gehören der Weltgeschichte an, sie sind in ihren Folgen noch in der Gegenwart nicht erloschen, und ihre reine objective Thatsächlichkeit kaum klar genug hingestellt.

Für unsere Zwecke müssen wir von diesen äussern Erscheinungen weg und auf das innere kirchliche und sociale Leben Deutschlands blicken. Abgesehen von dieser Geschichte der Zeit, ist die deutsche Mystik nur halb verständlich. Diese zeitbewegenden Ideen, die Kämpfe nach innen, bilden den Vordergrund für die Geschichte Eckhart's.

Die Ketzergeschichte des Mittelalters ist wohl eines der bedeutendsten Momente für die wirkliche Kenntniss der geistigen Bewegungen der Zeit. Noch immer fehlt eine vollständige Darstellung dieser Erscheinungen, wie sie besonders in Deutschland gespielt haben.

Die Ursachen der Ketzereien des Mittelalters in der besondern Weise, wie sie seit dem 12. Jahrhundert in allen Theilen Europa's sich zeigten, sind mannigfache. Das günstigste Beförderungsmittel ihres so mächtigen Umsichgreifens liegt offenbar in der tiefen Verkommenheit des kirchlichen Lebens.

Es sind diese düsteren Schatten im Uebermasse und nicht immer im Interesse der Wahrheit gemalt worden. Man wollte durch die nackte Zeichnung der Gebrechen der zeitweiligen Organe der Kirche auf die innere Lebensunfähigkeit der Kirche selber schliessen. So verfielen Geschichtsschreiber, denen die Kirche des Mittelalters ein längst überwundener Standpunkt schien, gerade in das Hauptgebrechen derselben, die Vermischung des Göttlichen und Menschlichen.

Hier genügt es, dies als Thatsache zu constatiren.

Nur ein Paar Zeichen der Zeit mögen erwähnt sein.

Vielfach schon in den vorhergehenden Jahrhunderten, vor Allem aber in dem 14. finden wir die gewiss sonderbare Erscheinung, dass kaum eine von den vielen Synoden in Frankreich, Deutschland u. s. w. zu nennen ist, in welcher die Verordnungen gegen den Luxus des Klerus nicht ein Hauptkapitel ausmachen. Die Hierarchie gab vor Allem selber das Beispiel der innern Erschlaffung der blos äusserlichen verweltlichenden Richtung. Den Mangel an wahrem inneren Leben, den allmähligen Verlust des Einflusses, suchte man durch eine fast fabrikmässige Fertigung von neuen Constitutionen, Bullen und Breven zu ersetzen. [6]) Eine sinnenblendende Pracht sollte die dahinschwindende Macht des Papstthums verdecken. [7]) „Allein das Uebel lag ebenso sehr in den geänderten Culturverhältnissen, als in der dadurch gereizten Begierlichkeit, und war deshalb durch äusserliche Verbote nicht zu dämmen. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts hatte sich in Italien, den Niederlanden, Frankreich, Deutschland der Wohlstand und die Lebensweise aller Stände in Folge des gesteigerten Handels und Verkehres ungemein gebessert. Allenthalben zeigte sich ein auffallender Hang zum Luxus und ein rascher Wechsel der Mode, der in Frankreich durch die Sucht der niedern Stände, es den höhern gleich zu thun, bereits unter Philipp IV. eine förmliche Kleider- und Speiseordnung für Adel, Klerus und Bürger her-

---

[6]) Vgl. diese Conc. bei Mansi T. XXV, XXVI.

[7]) Vgl. Alvarus de planctu Ecclesiae II. c. 15. f. 46, besonders die ekelhaften Schmeicheleien bei Baluz. I. 266, 283. Vgl. dazu den Brief Gerhoch's von Reichersperg an den Papst Eugen III.: liber de corrupto ecclesiae statu (Bibl. vet. P. Gallandi T. XIV. p. 549 ff.).

vorrief. Der Clerus folgte nur dem Zuge der Zeit. Allein die neuen Bedürfnisse erforderten gesteigerte Ausgaben, und diese wieder neue Finanzoperationen, die, nur vom Standpunkte der äusseren Zweckmässigkeit erwogen, bald für das gesammte Leben der Kirche sich in hohem Grade verderblich erwiesen. Aus Italien konnten die Päpste wenig beziehen, theils in Folge der schlechten Verwaltung, theils weil die Vertheidigung der kirchlichen Besitzungen daselbst unermessliches Geld verschlang." [8])

So wurde dann Frankreich, England, Deutschland mit ihren reichen Pfründen und Benefizien in ein Netz von Reservationen, die oft Brandschatzungen gleich kamen, eingesponnen. Was da im Grossen, geschah von den kleineren Prälaten im Kleinen. Mit fast zwingender Nothwendigkeit musste da die Disciplin und Sittlichkeit des Clerus auf's Tiefste sinken.

Dass auf diese Weise der Clerus moralisch todt, dem Volke verhasst, alles tieferen Einflusses auf das Volk unfähig wurde, ist klar.

Es schien, als ob besonders in Deutschland damals jener dämonische Fluch, der nach altdeutschen Sagen auf dem Golde liegt, am Clerus in Erfüllung gegangen wäre. [9])

---

[8]) Schwab, Gerson S. 38. Vgl. dazu u. A. v. Döllinger: Kirche und Kirchen, Papstthum nnd Kirchenstaat. München 1861, S. 516 ff. Als der Bruder des Papstes Clemens VI., Cardinal Hugo Roger, starb, hinterliess er an baarem Gelde an 200.000 fl. (Baluz. I. 715, II. 762.) Unter dem Hausgeräth eines deutschen Prälaten, des Erzbischofes Joh. von Bremen waren u. A. 15 silberne Schüsseln, 48 Mark 6 1/2 Unzen schwer etc. (Vgl. Urkunden des Vat. Archiv's von Prof. Waitz; Perz, Archiv IX. S. 449.)

[9]) Nicht des lasciven Spottes der Troubadours zu gedenken, abgesehen von den Ketzerliedern der Zeit, geisseln diese Habsucht sonst ganz christliche, gut katholische Dichter. Z. B. Heinrich's Lied vom gemeinen Leben, das den Ketzern gegenüber eine entschieden katholische Stellung einnimmt (bei Wackernagel: Deutsches Lesebuch aus Cod. vindob. 2696. I. S. 219 ff.) vom Clerus:

Christlicher orden
der ist harte verworden:
Sumlich habent den namen ân daz ambet.
laider vil lutzel im iemen enblandet
Ouf den wuocher der armen sêle ....
beichte und bivilde,
Misse unde salmen,
daz bringent si allenthalben

Dass unter so trüben Verhältnissen gerade bei tieferen Naturen sich ein unabweisbares Gefühl der Leere, des Missbehagens an diesen Zuständen, eine mit fieberhafter Macht sich geltendmachende Sehnsucht nach tieferem Christenthum zeigte, liegt in der Natur des Menschen. Diese Sehnsucht nach den ewigen Gütern der Wahrheit und Freiheit lässt sich nie ganz aus der Menschenbrust verdrängen.

So verzerrt die Systeme der damaligen Ketzer sind, so sehr in ihnen der Kern des Christenthums verletzt und vernichtet wird, so lässt sich doch nicht verkennen, dass diesen Bestrebungen vielfach dieselbe Sehnsucht nach Freiheit und Wahrheit zu Grunde gelegen.

Wir müssen hier absehen von der Geschichte dieser Ketzer mit ihren vielen Namen und Secten, soweit diese Deutschland nicht berühren.

Der Bericht des grossen Reisepredigers, des Berchtold von Regensburg, über die Ketzer um das Jahr 1240, stimmt ganz mit der Aufzählung derselben in den gleichzeitigen Ketzerverordnungen Friedrich's II. überein. [10])

Die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der Ketzereien vergleicht Berchtold dem Mondwechsel. [11]) Das mächtige Umsichgreifen derselben schildert der Freidank, wenn er meint: wären die Ketzer unter sich einig, „sie zwängen alle Reiche.“ [12])

Ze etlichem chaufe;
ez sei der chresem oder diu toufe
Od ander swaz si sulen began,
daz lant si niemen vergeben stan.

Im Wartburgkrieg (Docen's Misc. I. S. 117.) ebenso:

Diz kan der pfaffen girichait
Daz ê vry was, daz han sy'n eygentum geleyt,
Ich meyne kryseme, Gotteslicham unde die toufe,
Swelch mensche die druo haben sol
Der muoz nu vuor jedwederz geben sunder tzol
Oder muoz sie gelten mit des scatzes koufe.

Vgl. dazu Dante's Hölle. XIX. v. 90. und bes. Petrarca († 1374) Ep. 8 (opp. II. 719) über den Einfluss des Goldes am päpstlichen Hofe zu Avignon.

[10]) Vgl. Raumer's Gesch. der Hohenstaufen. IV. S. 30—42. Pertz, Italien. Reise, S. 445.

[11]) Berchtold v. Regensburg. Predigten, Kling'sche Ausg. S. 302 ff. S. 394, 214.

[12]) Vgl. J. Grimm's vortreffliche Recension der Pred. Berchtold's. (Wiener Jahrbücher der Literatur 1825. Bd. 32, S. 214.)

Wenn einer eine neue Ketzerei erfunden und einen Anhang gewonnen hat, sagt Berchtold, „diese Ketzerei heisst dann so wie der, welcher sie zuerst erfand.“ [13])

Der Abt von Ursberg scheint einen trüben Eindruck durch das Entstehen dieser Ketzereien bekommen zu haben; er sieht das Ende der Welt nicht mehr ferne. [14])

Als Haupteigenthümlichkeiten dieser Ketzereien nennt Berchtold die Verwerfung der Ehe, der übrigen Sacramente, die Verwerfung des Eides und ihre Berufung auf die heilige Schrift (uz der schrift reden).

Dieses vielleicht noch mangelhafte Bild wird durch die Berichte der Zeitgenossen vervollständigt. Der classische Autor über diese Erscheinungen, der Prediger-Mönch Rainer, führt diese Ketzereien genau auf. [15]) Dass die Gefahr der Verführung gross war, sehen wir aus den Predigten des Eckbert von St. Florin, am deutlichsten aber wieder aus den Worten Berchtold's, der in seiner eigenthümlichen Weise seine Zuhörer davor warnt. Fast sämmtliche gleichzeitige Berichte warnen einstimmig vor dem heimlichen verborgenen Wesen derselben. [16])

Was aber hier nicht übersehen werden darf, ist dies, dass die Ketzereien vor Allem nach Volksthümlichkeit strebten. Auf jede Weise suchten sie sich dem gemeinen Volke zugänglich und angenehm zu machen. „Sie gehen,“ sagt Berchtold, „zu den Dörfern gerne und zu den Kindern, welche die Gänse hüten auf dem Felde.“ Die deutsche Sprache besonders, sogar in poetischer Form, musste zum Vehikel der Ketzerei dienen. „Es war ein gottloser Ketzer, der machte Lieder von Ketzerei, und lehrt sie die Kinder an der Strasse, dass der Leute desto mehr in die Ketzerei fielen“, ruft Berchtold aus, und wünscht sehr, dass ein „guter Meister“ sich fände, der diese Ketzereien als solche bezeichnete. [17])

War die Einheit der Liturgie und der kirchlichen Sprache

---

[13]) Kling. S. 302. Die Predigten Berchtold's von Regensburg, herausgegeben von Franz Pfeiffer. Wien, bei Braumüller 1863. Bd. I.

[14]) Wiener Jahrb. Bd. 32, S. 212. Dieser Bericht Bibl. P. P. M. T. XXV. f. 255.

[15]) Bei Gretser. Bd. 12. 2. Abtheilung. Bibl. Patrum t. XXV.

[16]) Eckberti sermones (Bibl. M. P. XIII. f. 605 ff.).

[17]) Uebereinstimmend damit Harzheim Concil. German. III. 539.

ein wesentliches Moment der Einheit der Kirche überhaupt, so suchte die Ketzerei diese Einheit durch die Selbstständigkeit der nationalen Sprache auch beim Gottesdienste zu brechen. [18]) Sie beriefen sich auf die heilige Schrift, die sie in deutscher Sprache hatten und wussten. [19])

Dieses vielfache Streben der damaligen Ketzerei hatte, wie wir sehen werden, auf die Entwicklung der deutschen Sprache, besonders der philosophischen, wesentlichen Einfluss.

Die Kraft dieser Secten in ihrer schroffen, dualistischen Form, wie sie bei den Katharern auftritt, war gegen das Ende des 13. Jahrhunderts vielfach gebrochen. Keineswegs aber die mit den Katharern verwandten Ideen der Waldenser, welche einen mehr sittlich-reformatorischen Charakter an sich tragen.

Fast in sämmtlichen Theilen Deutschlands finden wir noch im 14. und im 15. Jahrh. Ketzer bald da bald dort auftauchen, die offenbare Verwandtschaft mit den Waldensern tragen. [20])

Ausser Zweifel ist es ferner, dass diese so verworrenen Elemente wieder in den Secten der Begharden und der Freigeister anklingen. [21]) Eine ähnliche Verirrung erwuchs ja selbst aus dem Orden des heiligen Franciskus, in den spiritualistischen Fraticellen. Offenbar ein Beweis, wie fieberhaft erregt diese Zeit war, wie ein Abgrund den andern rief.

---

[18]) Reiner (Bibl. M. P. P. t. XXV. p. 262, Gretser t. XII. p. 28): Item dicunt (haeretici) quod transsubstantiatio fiat per verba vulgaria ... canonem missae non recipiunt nisi tantum verba Christi vulgariter.

[19]) Cod. Indersd. 314. f. 306 a. Item psalmis titulos imponunt. „Eructavit" vocant „der meyde salm;" de profundis „den reu salm" etc.

[20]) Cod. Alt. 6. f. 12. über die Ketzerei des Walther in Köln im J. 1327; ebenso Cod. Alt. 1. f. 9. b. Cod. 4386. f. 73 (14. Jahrh.). Die Ketzer im Bisthum Eichstätt, Cod. germ. 342 f. 1., die Ketzer in Augsburg, Werden, Dinkelsbühl, Wemdingen im J. 1383 entdeckt. Ebenso Cod. germ. 379. Cod. Indersd. 314 (eine spätere Complication des Rainer) f. 303 a. die deutschen Ketzernamen. Im Jahre 1393 und 1394 wurden in Augsburg wieder Ketzer und „Grüblinsleut" entdeckt. (Cod. g. 344. f. 136b und Cod. g. 379 f. 206.)

[21]) Die lange Abhandlung des Cod. Diess. 114 f. 260b scheint mir diesen Uebergang zu bezeichnen. Nachdem von den Waldensern die Rede ist, wird f. 216 fortgefahren: nam noviter compertum est, quod quidam haeresiarcha, licet fuerit purus laicus, corpus Christi ut sibi videretur confecit, super hoc et se ipsum et quosdam complices communicavit licet fuit homo ab aliis haeresiarchis aliquando redargutus. Vgl. damit Clm. 4386 f. 89 Interrogatorium de haeresi Beghardorum; und Clement. lib. V. tit. III. cap. III.

Der Begharden und Freigeister müssen wir noch gedenken, weil sie den Gegenstand der Polemik für die deutsche Mystik in besonderer Weise bilden. In diesem Hin- und Herwogen der Geister von einem Extrem in das andere schillern Irrthum und Wahrheit oft sonderbar durch einander.

Es fordert kein gewöhnliches Auge, hier genau die Linien zwischen Wahrheit und Lüge anzugeben. Daher kam es, dass man den Meister Eckhart, den entschiedenen Gegner der Begharden, geradezu als den Hauptvertreter derselben ansah; weil er in manchen Ideen der damaligen Zeit mit ihnen zusammentraf, und sich derselben Ausdrücke bediente.

Wie die Opposition der Spiritualen und Fraticellen durch die Verweltlichung der Kirche hervorgerufen wurde, so bilden die Begharden einen Gegensatz zu der Veräusserlichung des religiösen Lebens, der sich durch Ueberwiegen eines in sich unklaren Subjectivismus bis zum Widerspruche gegen die Grundwahrheiten der Kirche schärft, ja sich in der Fraction der Brüder und Schwestern des freien Geistes bis zur völligen Auflösung des geschichtlichen Christenthums in einen idealen Pantheismus steigert. Das Wesen der ganzen Richtung ist in den von Clemens V. 1311 censirten Sätzen enthalten [22]: „Der Mensch ist schon in diesem Leben einer solchen Stufe der Vollkommenheit fähig, dass er nicht mehr sündigen kann; ist er auf dieser Stufe, dann fallen die gewöhnlichen Mittel zur Vollkommenheit, Gebet, Fasten hinweg, und es ist somit ein Zeichen der noch nicht überwundenen Unvollkommenheit, sich in einzelnen Tugenden zu üben. Weil in dem Vollkommenen die gesammte Sinnlichkeit durch den Geist beherrscht ist, darf er sich auch dem Zuge der Sinnlichkeit überlassen, so weit Natur und Bedürfnisse dieses gebieten. Für den Vollkommenen verlieren menschliche Vorschriften, selbst die Gebote der Kirche, ihre Verbindlichkeit, denn wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit; ja dieser Zustand ist die Ewigkeit selbst, und da derselbe durch jeden Geist erreichbar ist, erscheint der Geist als selig von Natur, unbedürftig der äusseren Hilfe zur Seligkeit. Das Verweilen in diesem Zustande durch Betrachtung ist das

[22]) Clement. V. de haeret. c. 3 und III., de relig. domib. c. 1.

Höchste des Lebens; alles Andere, Sacramente, Betrachtung des Leidens Christi tritt dagegen zurück.“ [23]) Auf die Spitze getrieben, finden sich diese Verirrungen in den Sätzen der Freigeister, welche der Bischof Johann von Strassburg 1317 verdammte: Gott ist formaliter Alles — Alle sind dem Willen und Wesen nach mit Gott Eins; sie bedürfen Nichts, nicht einmal Gottes; Christus kann als geschichtliche Erscheinung daher von Andern übertroffen werden; sein Leiden hat nur einen persönlichen, nicht stellvertretenden Charakter. Damit fällt die Bedeutung der Sacramente, des Christenthums, ja der Kirche selbst; denn jeder Laie kann sacramentale Acte setzen, und keiner ist den Prälaten zum Gehorsam verbunden; keiner bedarf des Glaubens, der Hoffnung, nichts soll des Lohnes wegen geschehen, und wäre dieser Lohn das Himmelreich u. s. w.

So viel von diesen Ketzereien. Von der ganz eigenthümlichen Gesellschaft der Gottesfreunde, welche früher ebenfalls als aus Waldenserischen Elementen entsprungen dargestellt wurde, können wir hier nicht reden; da das Auftreten dieser Gottesfreunde erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts fällt, als Eckhart schon längst todt war.

Diese Gegensätze konnten, wie die Geschichte zeigt, keineswegs durch die fleischlichen Waffen äusserer Gewaltmaassregeln überwunden werden. Nur die Waffen des Geistes konnten hier siegen. Nur ein tieferes Erfassen der Zeit und der zeitbewegenden Ideen, der Freiheit und Wahrheit, wie sie im Christenthum gegeben sind, im Gegensatz zu der falschen Freiheit des Fleisches und dem eitlen Scheine der Selbstsucht, konnten hier heilend wirken. Die tiefe weltversöhnende Macht der christlichen Wahrheit musste in neuer Form den neuen excentrischen Richtungen entgegentreten, um diese wieder zu ihrem gemeinsamen Centrum zurückzuführen.

---

[23]) Vgl. Schwab, Gerson S. 50. Hahn: Geschichte der Ketzer im Mittelalter II. 118. Mosheim de Beghardis p. 211 ff. Vgl. damit die Aeusserungen des Berchtold von Rohrbach, der 1346 zu Speier verbrannt wurde (Trithemius Chronic. Hirsaug. T. II. 231.) Vgl. Gieseler K. G. II. 3. S. 222 ff. Conf. Cod. lat. 4386 f. 89 den Process des Inquisitors Walther über die Begharden zu Erfurt 1367. Ferner Cod. Fris. 403 über Begharden und Lolharden. Cod. Altm. 6 f. 9.

Die alte Form, in welcher das Christenthum dem mittelalterlichen Leben vermittelt werden konnte, schien vielfach abgenützt und lebensunfähig geworden zu sein — weil sie der Zeit und der Geschichte angehört. Das innere Leben des Christenthums aber, welches allen neuen Bedürfnissen und Kämpfen gegenüber unablässig in neuer Weise die Fülle des Geistes offenbart, es musste seine Tiefe dadurch erweisen, dass die Wissenschaft der Kirche, auf die Gegensätze eingehend, den Kern der Wahrheit auch daran anerkannte, und zur höheren Einheit brachte.

2. Die Wissenschaft vor Eckhart.

Fast sonderbar muthet es uns an, wenn wir die frühere Literatur über die mittelalterliche Wissenschaft zu Handen nehmen und all die Urtheile und Verurtheilungen darüber lesen — und dann davon weg zur Sache selber kommen.

Diese Ansichten stehen nicht selten zu einander im grellsten Gegensatz, und erscheinen so mit wenigen Ausnahmen als Missgestaltungen einer reichen, mächtigen Geisterbewegung. Diese hat allerdings andere Grundlagen als die der Gegenwart; aber gerade deshalb will sie aus sich selber, und nicht aus modernen Gesichtspunkten erklärt sein.

So ist besonders im jugendlichen Uebermaasse der Begeisterung über den wiedergefundenen deutschen Denker, den Meister Eckhart, etwas zu voreilig geurtheilt worden.

Eckhart wurde da vielfach als origineller, selbstständiger Denker gepriesen, im Gegensatze zur knechtischen Scholastik, deren Denken nur von einem durch äussere Autoritäten gegebenen Material abhängig gewesen sein soll.

Es ist hier nicht der Platz, diese von mancher Seite so sehr gepriesene Selbstständigkeit näher zu erörtern. Bezüglich des Meister Eckhart muss hier aber erwähnt werden, dass diese Selbstständigkeit bei ihm keineswegs als eine blos abstracte Voraussetzungslosigkeit, als blosse subjectivistische Genialität aufgefasst werden darf.

Wenn wir die Schriften des Meisters betrachten, so können wir auf jedem Blatte finden, wie sehr er sich vor einer derartigen Selbstständigkeit verwahrt. Ueberall, wo er metaphysische

Fragen behandelt, führt er gewöhnlich nicht blos eines, sondern mehrere Urtheile der Meister, d. h. der früheren Philosophen und Theologen an. Die hohe Verehrung gegen Plato hindert ihn nicht, der Dialektik des Aristoteles zu folgen.

Den theils durch Aristoteles selber, theils durch die Scholastik hervorgehobenen Widerspruch zwischen den beiden grössten Philosophen des Alterthums hält er, nach Art des heiligen Augustin, [1]) keineswegs für einen wesentlichen. Die Entelechie bei Aristoteles erscheint ihm als die concrete Fassung der platonischen Idee. Weder den Plato noch den Aristoteles fasst er, nach moderner Weise, dualistisch auf.

Ueber den Philosophen, den „natürlichen Meistern", steht ihm die Offenbarung der heiligen Schriften, die Lehren der Väter, die Wissenschaft der früheren Mystik und Scholastik. Ein abstractes Systematisiren finden wir bei ihm nicht, weil das dem Wesen der Mystik fremd ist. Ihr einziges Streben geht ja unmittelbar nach der Tiefe, nach dem letzten Grunde des Seins und Denkens allein. Alles Andere ist ihr gleichgiltig und von untergeordneter Bedeutung. Deshalb sind bei Eckhart viele Punkte der Dialektik unvermittelt, andere gar nicht erörtert. Vorausgesetzt sogar, dass wir alle Schriften des Meisters, wie dieselben der Cardinal Nikolaus Cusanus kannte und noch Trithemius aufzählt, besässen, so würden wir ein System nach unserer Art dennoch vermissen. Seine Speculation ist unmittelbar aus dem Leben und für das Leben, appellirt nur an die Tiefe des menschlichen Geistes, und gründet unmittelbar darauf, nicht selten ohne alle dialektische Vermittlung. Seine Predigten und Tractate sind in dieser Weise zu beurtheilen, daher die vielen Wiederholungen. Es ist immer derselbe Punkt, um den sich bei ihm Alles dreht, die Gotteinigung.

Fragen wir aber, ob deshalb diese Gedankenfragmente unsystematisch sind, so können wir zum Vorhinein sicher sein,

---

[1]) Augustinus, cont. Acad. III. 19, 42: Non defuerunt doctissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem et Platonem ita sibi concinere ut imperitis minusve attentis dissentire videantur. Dass Plato's Ideenlehre von Aristoteles im Principe anerkannt ist — diesen vielfach bestrittenen Punkt der Scholastik und der neueren Philosophie — hat Rosmini, Aristotele esposto ed esaminato. Torino 1857, p. 96, p. 141 etc. gründlich erörtert.

dass ein so tiefer Geist Alles aus einer organischen Gedankeneinheit producirt, und dass in Allem der Faden dieser Einheit, wenn auch unbemerkt, sich hindurchzieht. Eckhart's Streben geht dahin, die Gedankenreihen der Vergangenheit in ihrer organischen Einheit zu begründen, und ihre Widersprüche als theilweise berechtigte Gegensätze zur höheren Einheit zu bringen.

Um dieses zu zeigen, wäre freilich ein gründliches und ausführliches Eingehen auf das Verhältniss des Mittelalters zu dem Christenthum und der alten Wissenschaft nothwendig. Hier kann nur in fragmentarischer Weise davon die Rede sein, weil nach unserer Meinung schon dadurch die Möglichkeit gegeben ist, Meister Eckhart als den Geisteserben seiner Vergangenheit kennen zu lernen.

Die deutschen Völker überkamen das Christenthum zu einer Zeit, wo dieses bereits eine durch die geistigen Bewegungen innerhalb des römisch - griechischen Weltreiches veranlasste wissenschaftliche Form hatte. Dieses Resultat früherer Bewegungen war für die Deutschen zunächst eine unmittelbare äussere Thatsache der Geschichte.

Die praktische Seite des Christenthums, die Neubelebung des socialen Lebens durch die höheren christlichen Principien, war das erste und vor Allem nothwendige Streben der Apostel Deutschlands.

Die Einrichtung des christlichen Cultus, die Feier der christlichen Geheimnisse, der Volks- und Schulunterricht nehmen fast ausschliesslich die grossen Männer der Karolingischen Periode noch in Anspruch.

Die christlichen Wahrheiten mussten zuerst von Aussen an diese Naturen gebracht, durch die Autorität der Kirche repräsentirt werden, um sie dann auch von Innen zu beleben.

Einen durchaus christlichen und kirchlichen Charakter trägt das ganze geistige Leben der germanischen Völker im Mittelalter.

Auch lange nach der Völkerwanderung noch gediehen die zarten Keime einer geistigen Bildung nur in den Klöstern. Die ganze christliche Cultur Deutschlands hatte sich in diese Stätten heiligen Friedens geflüchtet, um nicht erdrückt zu werden durch die rohen Mächte der wilden Zeit. Die britischen Klöster waren frühe schon Pflanzschulen für die europäische Cultur. In diesen

„ergossen sich Ströme heilsamen Wissens auf die Herzen der Schüler und befruchteten sie.“ [2])

Die Werke der Kirchenväter, vorzüglich der lateinischen, bildeten den Hauptgegenstand der geistigen Nahrung.

In den durch Karl den Grossen gegründeten Klosterschulen waren Trivium und Quatrivium die Stufen zur Wissenschaft.

Am Hofe der Karolinger, z. B. Ludwig des Frommen (814—840) und Karl's des Kahlen (840—873) finden wir für die damalige Zeit hochgelehrte Männer. Damals bereits begannen, durch eine mangelhafte Uebersetzung des Porphyr von Seiten des Boëthius veranlasst, die Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus. Da wurden auf einmal die Schriften des vermeintlichen Apostelschülers, Dionysius Areopagita, dem Abendlande zum Geschenke gemacht.

Da anfangs der genannte Autor überdies noch mit dem Patron der Stadt Paris verwechselt wurde, standen diese Werke in hohen Ehren. Der tiefsinnige Johannes Erigena, das Wunder seiner Zeit, übersetzte sie auf königlichen Befehl ins Lateinische.[3])

So viel über dieselben gegenwärtig gestritten wird, das steht fest, dass sie ein sehr bedeutsames Ferment der mittelalterlichen Wissenschaft waren.[4]) Diese Schriften des „göttlichen Offenbarers“[5]) wurden nicht blos von Erigena, von Hugo von St. Victor, von Thomas commentirt, sondern ihr innerer Gehalt kehrt in neuer Form in der Schrift des Erigena de divisione naturae wieder.

Sie sind der Grundtypus der mittelalterlichen Mystik, wie diese in praktischer Form vom heiligen Bernhard angebahnt, von den Victorinern vom christlich-anthropologischen Standpunkte aus durchgeführt, von Albert dem Grossen, Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas von Aquin mit der aristotelischen Dialektik vermittelt worden ist.

---

[2]) Beda Ven. hist. eccl. l. IV. c. 2.

[3]) Conf. Bulaeus, hist. univ. Paris T. I. f. 184. et. al.

[4]) Conf. opp. Dionysii ed. Corderii Venet. 1712. T. I. p. I. observat. generales; daselbst besonders das Verhältniss des Thomas von Aquin zum Areopagiten p. VII—XII. Vgl. Engelhardt, die angebl. Schriften des Areopagiten Dionysius, Sulzbach 1823 a. v. St.

[5]) Erigena de div. nat. II, 8. Die Mystik des heiligen Makarius, die einen entschieden anthropologisch-christlichen Charakter hatte, scheint auf das Abendland wenig Einfluss gehabt zu haben. Conf. Bruno Lindner, dissert. de Macario, Lipsiae 1844.

Diese Werke des Pseudo-Dionysius sind der erste entschiedene Versuch einer systematischen Durchbildung der speculativen Theologie, um den lange andauernden heftigen Angriffen des Neuplatonismus mit gleichen Waffen zu begegnen.

Die Form ihrer Darstellung ist die Methode des Neuplatonismus; nothwendigerweise muss demgemäss das System derselben an der Stärke und Schwäche der neuplatonischen Philosophie participiren.

Die Idee der Emanation ist der Grundtypus derselben. Vom Mittelpunkte des All, von Gott aus, strömt nach dieser Anschauung fortan göttliches Leben durch alle Sphären des Daseins, der Geister- und Naturwelt.

Alle Stufenreihen der Creaturen finden ihren Mittelpunkt, ihre Ordnung, ihr Ziel in dem Hierarchen Christus, durch welchen Gott sich der Welt mittheilt, und dieselbe wieder zu sich erhebt.

So gewaltig diese Ideen erscheinen, so zeigt sich darin ein Uebergewicht der orientalisch-platonischen Philosophie, welche leicht Gefahr läuft, zu einem theoretischen Idealismus zu werden, welcher die concrete Wirklichkeit, Christenthum, Erlösung, Sacramente zu einem verschwindenden Momente des theogonischen Processes macht.

Dass bei Erigena diese Einseitigkeit sich geltend macht, ist bekannt. Erigena hat wohl für die Geschichte der Wissenschaft das unbestreitbare Verdienst, das ganze Material des christlichen Bewusstseins der damaligen Zeit für den Geist wieder zum Flusse gebracht zu haben. Es verräth daher keine besondere Kenntniss der Gesetze der menschlichen Natur und der Entwicklung der Wissenschaft, wenn man ihn einerseits zum blossen Pantheisten stempelt, andererseits wieder zum Ideal aller Speculation erhebt. Wir können getrost zugeben, dass Erigena von seiner und unserer Zeit selten verstanden wurde; desungeachtet lässt sich mit Bestimmtheit nachweisen, dass bei ihm — so sehr er das auch überall anstrebt — keineswegs eine volle Versöhnung des christlich-anthropologischen und des philosophisch-idealistischen Standpunktes gegeben ist. [6])

---

[6]) Joh. Erig. opp. ed. Floss (Bd. 122 des cursus theolog. v. Migne) p. 307 et al. Vgl. dazu die Schriften von Staudenmaier, Möller, Huber, Kaulich u. s. w.

Die Persönlichkeit Christi, die historische Bedeutung der Erlösung für die Menschheit, die Sacramente erscheinen von seinem Gesichtspunkte aus als verschwindende Momente der Rückkehr der endlichen Welt in die Idealwelt.

Aus innern und äussern Gründen musste eine Reaction gegen diese Schriften eintreten. Bald erfolgte die Censur der Kirche, weil sich gefährliche Consequenzen daraus ableiten liessen. [7])

Eine blos formelle, dialektische Verstandesbildung gewann wieder die Oberhand, seitdem die logischen Schriften des Aristoteles das vorzügliche Bildungsmittel in den Schulen wurden. Wie verderblieh ein blosses Räsonniren ohne tieferen Gehalt auf die Geister wirkt, das können wir im Uebermaasse bei den Geschichtsschreibern dieser Zeit ersehen. Wahrhaft erfinderisch war diese Zeit im Gebrauche von dialektischen Formeln, bei denen sich nichts mehr Vernünftiges denken liess.

Der Fortschritt dieser Streitigkeiten liegt allerdings darin, dass sie wieder über sich selber hinaus, zu einem lebendigen Wissen führten; eine wahre Selbstständigkeit der Wissenschaft können wir aber in diesen Spitzfindigkeiten trotz aller Mühe nicht finden.

Gegenüber den beiden Extremen, dem abstracten Nominalismus und sinnlich rohen Realismus, erhob sich die speculative Mystik der Victoriner, welche den Idealismus des Areopagiten und des Johannes Erigena durch die anthropologische Speculation des heiligen Augustin ergänzte, und so den Boden zu einer grossartigen, allgemein christlichen Wissenschaft legte. [8])

Der Dualismus der Katharer des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts war wissenschaftlich von keiner grossen Bedeutung, nur furchtbar in seinen praktischen Consequenzen.

Schwieriger für die Philosophie sind die an Johannes Erigena anknüpfenden pantheisirenden Systeme des Amalrich von Bena

---

[7]) Conf. Alberti monach. Chronicon (ed. Leibnitz. Script. rer. Germ. T. II. ad. a. 1225) Bulaeus hist. univ. Paris T. I. p. 184. etc.

[8]) Dies ist von Fr. Baur (Lehre von der Dreieinigkeit, Tübingen 1842 II. 346, 353 u. a.) vielfach einseitig dargestellt worden. Vgl. das entgegengesetzte Urtheil von Dr. Joh. Schwab (Gerson S. 268 ff.) bezüglich der späteren Scholastik.

und David von Dinanto. Dass Gottes Sein das Wesen des All ist, diese allgemeine christliche Wahrheit hatte insbesondere Erigena in einer Weise durchgeführt, welche die Möglichkeit des Irrthums nicht ausschloss. [9])

Amalrich hat diese Möglichkeit zur Wirklichkeit gemacht. So viel wir aus den Widerlegungen der Gegner schliessen können, hat er das blosse unbestimmte Sein mit dem bestimmten Sein Gottes verwechselt, und so eine Identität des göttlichen und des geschaffenen Seins behauptet. [10])

Von Seite kirchlicher Theologen des zwölften Jahrhunderts hören wir ausserdem viele Klagen über pantheistische Irrthümer bei sonst geachteten Lehrern. Ob dieselben auch in der Wirklichkeit begründet, oder ob sie mehr Zeugnisse von all zu enger Sorge für die Reinheit des christlichen Glaubens waren, lässt sich hier nicht erörtern. Thatsache ist es, dass man die Schriften des Aristoteles, welche jetzt erst durch die Araber im griechischen Texte für das Abendland zugänglich wurden, vielfach als Ursache dieser pantheistischen Richtung anklagte.

Desungeachtet zeigt sich hier die Erscheinung, dass trotz mannigfacher Verbote ein Albert der Grosse, Thomas von Aquin aus diesen vermeintlichen Giftpflanzen den Honig tief speculativen Wissens schöpften.

Wir werden die Bedeutung Abälard's (1079—1142) für die Wissenschaft kaum unterschätzen, wenn wir behaupten, dass sein Einfluss ein mehr formeller gewesen ist. Sein mächtiger persönlicher Einfluss, seine gewaltige Dialektik, sein leidenschaftlicher Kampf sowohl gegen die Ketzerei, als auch gegen jene Trägheit seiner Zeit, die sich unter dem Deckmantel der Gläubigkeit zu verbergen suchte, all diese anerkennenswerthen Eigenschaften lassen uns diesen Mann als einen seltenen Geist

---

[9]) Erig. De div. nat. I. c. 13. et. al. Estenim (Deus) omnium essentia.

[10]) Dies sehen wir aus der Polemik Albert's des Grossen. (Summa theol. T. I. tract. IV. qu. 20. tract. VI. qu. 29, a. 2.) des heiligen Thomas (Summa adv. Gent. I. 1. c. 26). Ebenso lässt Gerson (opp. ed. Dupin T. IV. P. II. 826) den Amalrich behaupten: Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Conf. Bulaeus III. p. 24, 28. Hahn, Ketzergesch. III. p. 179. Möhler, neue Untersuchungen S. 448. Vgl. auch Rixner: Gesch. d. Philos. II. Anh. S. 41 und Marbach: Gesch. d. Philos. des Mittelalters, S. 298.

erscheinen. Sein Sic et Non hat ihm wohl nicht mit Unrecht den Namen des ersten Scholastikers gesichert, aber nur in formeller Hinsicht.

Viel bedeutender für die Geschichte ist Hugo von St. Victor (1096—1140). Die Mystik desselben ist eine systematische Durchbildung der Wissenschaft von einem specifisch-christlichen Standpunkte aus.

Die Menschwerdung ist der Mittelpunkt, um welchen sich die ganze Construction seines Systemes concentrirt. Das Werk der Restauration der Menschheit ist das Höchste, weil durch dasselbe die Schöpfung wiedergebracht und ihrem Ziele entgegengeführt wird in der Heiligung. [11])

Durch die Erlösung wird Licht und Leben, welche der Mensch durch die Sünde theilweise verloren hat, wieder vermittelt. Das blinde Geistesauge wird wieder erhellt, der Wille gestärkt, der ganze Mensch in dem mystischen Leibe Christi, der Kirche durch die Sacramente zur geistigen und leiblichen Wiedergesundung gebracht, und kommt dann durch die Selbstbethätigung dieses Gnadenlebens in ihm, durch die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, wieder zu seiner wahren Freiheit in einem sittlich guten Leben. [12])

Auf eine dreifache Weise muss der Mensch sich diese Freiheit erwerben. Zuerst muss er den harten Weg der Reinigung gehen, sich von der Sünde und Allem, was nicht aus Gott ist, losschälen, damit die Erleuchtung in ihm Platz greifen kann. Erst auf der Stufe der Erleuchtung beginnt das gottgefällige Leben, durch welches der Mensch dann zur dritten Stufe, zur Einigung mit Gott, gelangt. [13])

---

[11]) Hugo a. St. Victore opp. ed. Paris 1526, T. III. De sacramentis l. I. p. I. prolog. c. 2. c. 3 et al. Schade, dass die sonst so gediegene Arbeit Liebner's, Hugo v. St. Victor, Leipzig 1832, so vielfach die Confusion mit einem ganz modernen Standpunkt zeigt.

[12]) Hugo a. S. V. De sacramentis l. I. p. IX. c. 8. Tria sane sunt, quae ab initio, sive ante adventum Christi sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt: i. e. fides, sacramenta Dei, et bona opera. Conf. de arca mystica T. II. f. 184, Quaest. in epp. Pauli ad Rom. T. I. f. 269 de sacr. l. II. p. XIII. et al.

[13]) Conf. de sacr. l. I. p. I. c. 12. In einer sehr schönen Allegorie spricht Hugo da diese Grundidee aller Mystik aus.

Das höchste Gut des Menschen ist die Weisheit, diese aber besteht nicht in einem abstracten Erkennen, sondern in einem lebendigen Schauen des höchsten Gutes.[14]) Je mehr wir Gott ähnlich werden, desto mehr werden wir der höchsten Erkenntniss theilhaftig.[15])

Dabei muss aber der Mensch in seinem eigenen Innern beginnen, in seiner Seele, denn diese ist das vollkommenste Bild Gottes. In der eigenen Seele kann der Mensch den dreieinen Gott erkennen, und dadurch zur Anschauung Gottes — worin die Seligkeit besteht — gelangen.[16])

Die Anklänge an diese Mystik Hugo's sind schon zu seiner Zeit vielfach. Wir finden sie bei dem heiligen Bernhard, Gerhoch von Reichersberg, bei Petrus dem Ehrwürdigen, Rupert v. Deutz, Ivo von Chartres, bei dem Polihistor Vincenz von Beauvais und vielen Anderen. Ein Beweis des grossen Einflusses schon auf die Mitwelt, welcher nur dem zu Theil wird, der die Sehnsucht und die Gedanken seiner Zeit in bestimmte Formen zu kleiden und auszusprechen weiss.

Der Schüler des Hugo, Richard von St. Victor († 1173) hat diese contemplative Methode des Lehrers in ganz dialectischer Form durchgebildet. Auf diese Weise gelangte er zu der Idee einer christlichen Wissenschaft im weitesten Sinne.[17])

Die mystischen Schriften dieses scharfen Denkers sind ein ganz geordneter Stufengang, wie der Mensch durch Selbsterkenntniss zur Gotteserkenntniss gelangt.[18])

Die Vollendung dieser dialectischen Mystik findet sich in Bonaventura (1221—1274). Was der heilige Bernhard in seinem Buche De consideratione angedeutet, nämlich den Weg von der

---

[14]) Erud. didasc. l. I. c. 2 f. 1 T. III.: Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit.

[15]) l. c. t. II. c. 1.: Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est, Deo natura. Cui quanto magis conformamur, tanto magis sapimus. Conf. De sacr. l. I. p. I. c. 6.

[16]) Erud. didascal. l. VII. c. 1 — c. 20. De sacr. l. I. p. III. c. 27 et al.

[17]) Vgl. Engelhardt, Richard von St. Victor und Ruysbroeck. Erlangen 1838. Vorrede IX. u. a.

[18]) Besonders die Schriften: De exterminatione mali, De statu interioris hominis, De contemplatione und zuletzt das vollkommenste Werk Richard's: De Trinitate. Conf. Richardi a S. V. opp. ed. Paris 1510.

Selbsterkenntniss zur Gotteserkenntniss [19]), das hat Bonaventura in seinem Itinerarium mentis ad Deum zur vollsten dialectischen Durchbildung gebracht. [20]) Mystik und Scholastik haben in ihm ihre Vermählung gefeiert.

Wenn wir die übrigen Scholastiker, welche vielfach die Mittelglieder dieser beiden Richtungen bilden, übergehen, so müssen wir Albert den Grossen (1205—1280) und Thomas von Aquin (1224—1274) im Verhältniss zu der frühern Mystik als specifisch speculative Philosophen bezeichnen. Sie beginnen ihre Untersuchungen mit den allgemeinen Fragen über die Erkenntniss, die Methode der Wissenschaft, ganz auf dieselbe Art, wie das einst Plato und Aristoteles thaten. Sie stehen zunächst nicht auf dem christlichen Glaubensbewusstsein als solchem, sondern auf dem Boden des allgemein menschlichen Bewusstseins, wie das in der Aristotelischen Philosophie seine höchste Vollendung erreicht hat.

Vergessen wir nicht, dass die Scholastik sich an der Philosophie der Araber und im Gegensatze zu ihr sich bildete. Hier handelt es sich um Behauptung der allgemeinen metaphysischen Begriffe für das christliche Glaubensbewusstsein.

Die arabische Philosophie stand auf ihrem Glanzpunkte. [21]) Von dieser wurde die Aristotelische Kategorienlehre auf einen sinnlichen Platonismus zurückgebracht: sowohl Aristoteles als auch Plato insbesondere, wurden in ihrer eigentlichen geistigen Form vielfach missdeutet. Das scheint mir — nebenbei bemerkt — der Grund zu sein, warum wir bei den Scholastikern oft sonderbare Urtheile über Plato finden. Unter den Vielen hat Averroes (Ibn-Roschd) auf angeblichen Aristotelischen Principien fussend, die Ewigkeit der Materie, die Identität Gottes und der Welt, eine allgemeine Weltseele, die in Allen dieselbe ist — also einen monistischen Mysticism behauptet, der den Arabern selber als gefährliche Ketzerei vorkam.

---

[19]) S. Bernardi opp. ed. Paris 1719 (Mabillon) T. II. p. 451 ff.

[20]) Bonaventurae opp. ed. Lugd. 1668. t. VII. p. 125—246. Conf. t. IX. De septem itineribus aeternitatis. Engelhardt hat einen Abriss des itinerarium in der Schr. Richard von St. Victor S. 383—400 gegeben.

[21]) Vgl. Munck, Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1844 bis 1852. VI. vol. Bes. die Artikel: Farabi, Ibn-Roschd und Maimonide. Vgl. Dr. C. Prantl's Gesch. der Logik im Abendlande. II. S. 297—377.

Dagegen erhob sich Albert der Grosse nnd zeigte, dass derartige Consequenzen zunächst gegen die Aristotelische Philosophie selber verstossen. [22])

In dieser durch die Geschichte der Philosophie selber gebotenen Weise geht auch Thomas von den allgemeinen Fragen über Erkenntnisslehre aus. Das höchste Ziel des Menschen ist für die Philosophie die Erkenntniss. [23])

Das Verhältniss von Sein und Erkennen, von natürlicher und übernatürlicher Erkenntniss, von Vernunft und Glauben u. s. w. wird auf dieser philosophischen Grundlage erörtert. An der Hand der Aristotelischen Categorien durchwandert der heilige Thomas die verschiedenen Reiche des Daseins, und bestimmt als letzten Grund derselben „die reine Wirklichkeit (*ἐνέργεια*, actus purus) ohne alle Potentialität“ — Gott. Auf diese Weise gewinnt Thomas nach den Gesetzen der logischen Nothwendigkeit das reine Sein als die Voraussetzung alles Seins und alles Denkens. [24])

Um zur natürlichen Wahrheit zu gelangen, muss der Mensch mit der niederen, durch die Sinne vermittelten Erkenntniss beginnen [25]), denn fertige Ideen sind dem Menschen keineswegs angeboren. Die Seele desselben ist in dem Sinne einer unbeschriebenen Tafel gleich, als in ihr vor dem Erkenntnissacte nur die blosse Möglichkeit (nichts fertiges) des Erkennens da ist, welche Möglichkeit allerdings durch Bethätigung des Intellectus zur Wirklichkeit wird. [26])

---

[22]) Conf. Alberti M. opp. ed. Lugduni 1651. De praedicab. I. 2, p. 3. A. ff. (T. I.). De intellectu et intelligibile (T. V. p. 247). De nat. et or. an. tr. II. p. 202 et. al.

[23]) S. Thomae Aqu. opp. ed. Antverp. 1612. Summa contra Gent. l. I. proem. (t. IX). Summa theolog. p. I. qu. 12. a. 9 (t. X). Ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistit, quae est operatio intellectus. Vgl. über die Bedeutung der Philosophie des heiligen Thomas. Katholik 1859, S. 672 ff. S. 1025, 1860. S. 15. S. 156, S. 257 ff. eine Kritik der neuesten Literatur über Thomas. Eine sehr bündige Darstellung der Philos. d. hl. Thomas von Montet, memoire sur Thomas d'Aquin (Académie des sciences morales T. II. 1847, p. 511—611). Ebenso „die thomist. u. skotist. Gewissheitslehre“ von Dr. Al. Schmid. Dillingen 1859 (Programm).

[24]) Summa th. I. qu. 12.

[25]) Opusc. 70. De Trinit. (T. XVII. f. 115 et al.)

[26]) De veritate qu. 10. c. 8. Summa theol. I. qu. 87. a. 1. conf. Aristoteles de Anima III. 4. Mit dem Bilde der tabula rasa bei Aristoteles u. Thomas

Die natürliche Erkenntniss führt über sich selber hinaus zur übernatürlichen, welche allein durch die Offenbarung vermittelt ist. [27]) Die natürlichen Wahrheiten sind die Vorstufen (praeambula), die allgemeinen Gedankenformen, auf welchen eine vernünftige Erfassung der Offenbarungswahrheiten allein möglich ist. [28])

Jetzt scheint es mir, sind wir auf dem Punkte angekommen, wo die Möglichkeit geboten wäre, darzuthun, dass die aristotelisch-thomistische Philosophie die nothwendige Voraussetzung für die deutsche Mystik ist, wie diese durch Eckhart gegründet wurde. Ohne diese Voraussetzung wird die wissenschaftliche Seite derselben gar nicht anerkannt.

In der Erkenntnisslehre folgt Eckhart dem heiligen Thomas. Sein Unterschied von dem System der beiden grossen Scholastiker, von Thomas und Skotus möchte vielleicht darin liegen, dass er das unmittelbare Gottesbewusstsein, welches in dem ontologischen Gottesbeweis seinen Ausdruck gefunden, in dieser Fassung aber von Thomas und Skotus bekämpft worden war, wieder in seiner fast übertriebenen Weise ausspricht.

Auch darin geht Eckhart über die Scholastik hinaus, dass er Gott nicht blos als „reine Wirklichkeit", sondern als „reines Wesen" bestimmt. Nach Art der platonisirenden Väter fasst er — apophatisch — Gott nicht blos als höchstes Sein, sondern auch als Nichtsein (*μὴὄν*), d. h. als das rein nicht mehr bestimmbare, unnennbare Wesen, welches für das Erkennen ein blosses Nicht ist. Dieses ist dann das „blosse Sein", das „Wesen" bei Eckhart, d. h. das letzte Umbestimmbare, das aber den Grund aller Bestimmungen, aller Unterschiede in sich trägt.

---

hat — nebenbei bemerkt — eine moderne Verstandesrichtung viel Unfug getrieben. Dieses Bild wurde, ganz gegen seinen Zweck, geistlos und materiell genommen, weil man nicht wusste, was in der Philosophie *δὐναμις* und *ἐνέργεια* ist, und in welchem Verhältniss diese zur *ἐντελέχεια* stehen.

[27]) Summa theol. I. qu. 1. art. 5 ad. 2.

[28]) Dies betont der hl. Thomas ausdrücklich Cont. Gent. proem. c. 4. De Trinit. c. 6. f. 118. Hic enim (in der Theologie nämlich) fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. Die moderne Theologie scheint dies nicht selten zu vergessen (quem quidem laborem pauci subire volunt. Cont. Gent. c. 4). Daher aber auch die vielfachen Confusionen und die Missachtung der Theologie von Seite der Weltweisheit. Hoc equidem sentio!

Während dem heiligen Thomas das Seiende das an sich Gewisse ist, welches dann durch die Vermittlung des Intellectus auch für uns ein gewisses wird, ist bei Eckhart das blosse Sein, das Wesen sowohl an sich als auch für uns das Gewisseste. Dieses „Wesen“ ist der Grund nicht blos der Welt, sondern Gottes selber, also auch der letzte Hintergrund des Seins und Erkennens überhaupt. In diesem „Wesen“ (modo apophaseos), welches gleich Nichtsein ist, sind Gott und die Welt Eins.

Daher mag es kommen, dass man bei Eckhart keine Gottesbeweise im Sinne des gewöhnlichen Denkens antrifft. Als „Wesen“ in diesem Sinn ist Gott dem Menschen näher, als dieser sich selber, und Gottes ist der Mensch gewisser als seiner selbst. „Ich bin dess so gewiss, als ich lebe, dass mir kein Ding also nahe ist als Gott. Gott ist mir näher als ich mir selber bin, mein Wesen hängt daran, dass mir Gott nahe und gegenwärtig sei.“ [29])

Dabei wird die mittelbare Erkenntniss, auf welcher Albert, Thomas und Skotus stehen, keineswegs in Abrede gestellt, sondern nur tiefer zu begründen gesucht. Alles mittelbare Wissen gründet und zielt auf die Intuition.

Wenn Eckhart apophatisch eine Einheit Gottes und der Welt behauptet, so kennt er recht gut deren Unterschiedensein in der Wirklichkeit. Auch er weiss, wie der heilige Thomas, dass das Sein Gottes ein unbeschränktes ist, das der Welt aber ein bedingtes, von Gott gesetztes, kein Insich sein. [30]) Die Welt ist nicht Gott und Gott nicht die Welt.

Wenn wir hier noch des Duns Scotus gedenken, so geschieht das nicht, weil wir eine besondere Beziehung Eckhart's zu den scharfsinnigen Behauptungen dieses grossen Franziskaners entdecken. Dass Eckhart den Scotus gekannt habe, lässt sich schliessen; das grosse Aufsehen, das derselbe seit 1304 in Paris durch seine Polemik gegen Thomas und Bonaventura

---

[29]) Meister Eckhart (Pfeiffer, deutsche Mystiker II. Leipzig 1857, S. 221, 8.)

[30]) Thomas opusc. 30. c. 3. Compend. theol. c. 12. et al. Rosmini (opp. Casale 1840 p. 433 ff.) hat eine sehr gründliche Erörterung: Sulla Questione se l'Essere si possa predicare univocamente de Dio e delle creature. Bezüglich des Seinsbegriffs bemerkt er: Con quest' idea o concetto l'uomo afferma la semplice esistenza, e non ancora l'essenza propria delle cose.

erregte, und dessen Wirksamkeit in Köln seit 1308 kann dem gleichzeitig schon berühmten Eckhart nicht entgangen sein. Das System des Scotus soll hier nicht berührt werden. Thatsache ist es, dass mit ihm die Grösse der Scholastik und ihr kühner Geist bereits zu sinken beginnt. An seinen Werken zeigt sich augenscheinlich die Nemesis aller Polemik, welche um jeden Preis Opposition machen will — und das thut Scotus dem Dominikaner Thomas gegenüber.

Jener heilige Ernst und das tiefe Streben nach der Wahrheit, wie dies uns aus allen Werken des heiligen Thomas entgegenweht, wird hier den Sonderinteressen des Ordens und der selbstsüchtigen Rechthaberei nicht selten geopfert. Nothwendig musste die Skepsis bereits bei ihm sich zeigen, welche, um mit Leibnitz zu reden, eher ein Rückschritt als ein Fortschritt genannt werden mag. [31]) Vollständig ausgeprägt zeigt sich dies bei dem Schüler des Duns Scotus, Wilhelm Occam († 1347).

Der nominalistische Scepticismus des Engländers Occam ist der entschiedene Gegensatz der deutschen Mystik, in seinen Consequenzen offenbar antischristlicher als alle entgegengesetzten Ueberschwenglichkeiten des deutschen Idealismus. Früher wurden die Lehren Occam's gleichsam zur Vogelscheuche ausgestellt, um durch die Spitzfindigkeiten und die nicht selten versteckte Heuchelei bezüglich der theologischen Fragen von der Scholastik abzuschrecken. Dabei wurde nur vergessen, dass Occam mit der speculativen Scholastik vollständig gebrochen hat. Durch eigenthümliche, in der Zeit und im Volkscharakter gelegene Ursachen wurde der Nominalismus des Occam auf der Universität Paris fast ausschliesslich herrschend, gerade zu der Zeit, als es sich um die Orthodoxie der Lehren Eckhart's unter Johann XXII. handelte.

Wir verweisen auf die treffende Darstellung dieses Systems, welche Dr. Johann Schwab gegeben. [32]) Hier nur ein Paar Züge!

---

[31]) Leibnitz, Theod. p. II. 330. ed. Erdmann: Thomes d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir.

[32]) Gerson, S. 274—297. Vgl. Ritter's Gesch. der Philos. IV. 603 ff. Hauréau, de la philosophie scholastique T. II. p. 424 ff. T. I. p. 287; nur

Der Prolog Occam's zu dem Commentar der Sentenzen charakterisirt das Verhältniss, welches Occam zu aller früheren Philosophie einnimmt, hinlänglich. Das was bei Aristoteles und Thomas der Ausgangspunkt für die Philosophie ist, die Empirie, bildet den Grundton alles Philosophirens bei Occam. Ueber die niedere Empirie, welche er durch formelle dialectische Formeln für den Geist zur Gewissheit erheben will, kommt er nirgends hinaus. Ein eigentliches Wissen darüber hinaus gibt es nicht, eine wissenschaftliche Theologie ist ein Widerspruch. Vom göttlichen Wesen wissen wir gar nichts, als was wir durch den Glauben für wahr halten.

Diese Wahrheiten des Glaubens auch für den Gedanken in einen innern logischen Zusammenhang zu bringen, ist im Grunde genommen etwas, was nicht möglich ist, weil hier der Syllogismus auf Widersprüche stösst. Die ganze Theologie beruht auf der Autorität; was man da allenfalls noch thun kann, ist, dass man noch einige Ueberzeugungsversuche (persuasiones) beifügt. Dass Gott die Ursache des All ist, kann nicht demonstrirt werden. Nach unserer Ansicht ist hier von einer Philosophie oder Theologie, wie man das in wissenschaftlichen Kreisen versteht, keine Rede. Es ist überall der niedere Standpunkt eines ganz äusserlichen Räsonnirens, der ledigen Willkür, welche sich jeder tiefern Dialektik und Metaphysik — aller inneren Gedankennothwendigkeit — entschlägt, und so mit Gott und der Welt leicht fertig wird; und wo das nicht mehr geht, sich hinter eine äusserliche Autorität steckt.

3. Die deutsche Literatur des Mittelalters.

Auf dem Gebiete der Wissenschaften, insbesondere aber der Philosophie, ist das innige Verhältniss, in welchem die Sprache als Gedankenform zum Gedanken selber steht, nicht immer gehörig berücksichtigt worden. Dieses Verhältniss ist aber offenbar kein blos äusserliches, zufälliges, sondern ein wesentliches, dynamisches.

---

scheint Hauréau von der deutschen Philosophie etwas sonderbare Vorstellungen zu haben: les Allemands cultivent la logique pour elle même et lui sacrifient tout, ne supportant pas même que le sens cummun vienne la contredire (?).

Um die Bedeutung der deutschen Mystik recht zu würgen, dürfen wir nicht unberücksichtigt lassen, welche Beziemg sie zur deutschen Literatur, den deutschen Sprachformen r früheren Zeit einnimmt.

Die Entwicklung der deutschen Sprache hängt mit der utschen Geschichte so innig zusammen, dass wir hier auf ese selber verweisen müssen. Wir müssen davon absehen, was r in dieser Hinsicht den Leistungen eines Neander, Gieseler, urtz, Fr. v. Raumer, Krafft, Rettberg, Giesebrecht u. A. rdanken.

Auch aus dem engeren Gebiete der deutschen Literaturschichte können wir hier nur auf das Rücksicht nehmen, was ch unserer Meinung als nothwendige Voraussetzung jener genthümlichkeit der deutschen Sprache der Mystik berührt erden muss. Auch da lässt sich das Gesetz von Wirkung und rsache nicht verkennen.

Das Christenthum hat, wie auf die Geschichte, so auch f die Sprache der germanischen Völker neu schaffend und neu lebend eingewirkt. [1]) Die Fragmente der Bibelübersetzung nd das älteste Werk der germanischen Literatur. Die deutsche prache musste nothwendig das Mittel sein, wodurch die Apostel eutschlands den germanischen Stämmen die Wahrheiten des hristenthums verkündeten. Besonders aus der Zeit der Karoiger haben wir nicht wenige Zeugnisse, die eine Einsicht geatten, auf welche Art die Ideen des Christenthums ganz neue prachformen geschaffen haben. Die Thätigkeit des Rhabanus aurus und seiner Schüler in dieser Hinsicht ist bekannt. Die hriftlichen Denkmäler aus dieser Zeit sind meistens Bruchücke aus Erklärungen und Uebersetzungen der kirchlichen turgie, der Tauf- und Beichtformeln, des Vater unsers [2]) und

---

[1]) Vgl. darüber insbesondere die schöne Schrift: Die Einwirkung des ristenthums auf die althochdeutsche Sprache von R. v. Raumer. Stuttg. 1845, s. S. 140 ff.

[2]) Vgl. die deutschen Erklärungen des Vater unsers in Cod. Fris 130 f. u. 71 (Saec. VIII./IX.) und Cod. Em. F. XIII. (Saec. IX.). Ueber die liturg. strebungen Karl's des Grossen. Vgl. Raumer, Einwirkung des Christenms etc. S. 242. Ebenso S. 251 über die deutschen Predigten des hl. Gallus d Bonifacius.

des Credo. Ebenso Glossen zur Bibel und zum liber pastoralis des Papstes Gregors des Grossen. [3])

Nicht so häufig sind die Bruchstücke aus Predigten vor dem eilften Jahrhundert.

Dagegen finden wir schon mannigfache Bestrebungen wissenschaftlicher Mönche zu St. Gallen, Tegernsee, St. Emmeran, Einsiedeln u. s. w., die deutsche Sprache auch für philosophische Begriffe fähig zu machen. Hieher gehören der tractatus inter magistrum et discipulum de artibus, ein Excerpt aus Alcuin's Compendium [4]), die deutschen Bearbeitungen der *κατηγορίαι* und *περὶ ἑρμηνίας* [5]), dann der Schrift de partibus logicae [6]) und de syllogismis. [7]) Diese Schriften sind ein Zeugniss, wie eifrig in St. Gallen schon im eilften Jahrhundert logische und dialektische Studien getrieben wurden. [8])

Die Dialektik Alcuin's, die Schrift des Boëthius de consolatione philosophiae, und des Marcianus Capella wurden ebenfalls gleichzeitig in St. Gallen, Einsiedeln, Tegernsee in's Deutsche übertragen. [9]) Fruchtbarer für die Kenntniss der deutschen Sprache dieser Zeit wird von jetzt an die deutsche Predigt.

Es war keine geringe Schwierigkeit, die Wahrheiten des Christenthums, welche bereits in einer wissenschaftlichen Form in der lateinischen Sprache vorlagen, in ihrer ganzen Frische und Lebendigkeit auch in der deutschen Sprache wiederzugeben, dieselben dem Geiste des Volkes nahe zu legen. Es ist die grösste Einfachheit des Ausdrucks, die uns da begegnet, und oft noch das lateinische Original durchsehen lässt. [10]) Die strenge Würde des Gegenstandes allein beherrscht das Ganze.

So weit die Predigten des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts noch nicht berührt sind von jener heftigen Geistesbe-

---

[3]) Vgl. das. S. 93, S. 109. Vgl. Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur S. 35 ff.

[4]) Cod. lat. mon. 4621.

[5]) Herausg. v. Graff, Berlin 1837, und bei Hattemer, Denkmäler des Mittelalters III. p. 377 ff. Vgl. b.) bei Hattemer p. 474. ff.

[6]) Herausg. v. Wackernagel in Haupt's Altdeutsche Blätter II., p. 133.

[7]) Bei Hattemer p. 541 ff.

[8]) Vgl. Dr. C. Prantl, Gesch. der Logik II. S. 61.

[9]) Vgl. Raumer S. 120. Wackernagel's altdeutsches Leseb. 4. Aufl. S. 122, S. 127, und dessen Literaturgesch. S. 37, S. 79.

[10]) Vgl. Wackernagel's Altd. Lesebuch, 4. Aufl., S. 318.

wegung, die durch die Ketzer veranlasst wurde, zeigt sich in denselben überall eine treuherzige, schmucklose Einfalt in Wort und Gedanken, ein strenges Anschmiegen an die lateinischen Texte, welches blos durch die Allegorie belebt und gemildert wird. [11])

Nicht selten zeigt sich in ihnen die tiefe Innerlichkeit und Zartheit des deutschen Gemüthes, in welchem die christliche Wahrheit in hochpoetischer Weise sich reflectirt. Wir begegnen da einem gläubigen minnereichen Herzen, das in der Erlösung und in den Verdiensten Christi sein Heil sucht, und auf ein christliches Leben und christliche Werke — vor Allem aber auf christliche Gesinnung dringt.

In diesen Predigten offenbart sich uns nicht blos der Geist des christlichen Predigers, sondern auch der seiner Zuhörer, der Geist der damaligen Zeit und Volksbildung.

Den Uebergang von dieser einfachen Sprache, welche durchaus einen objectiven Charakter trägt, zu dem bewegten, fast dramatischen Typus der deutschen Mystik, bildet die Literatur des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, welche wir mit dem Namen allegorische Mystik bezeichnen möchten.

Erinnern wir uns, dass das zwölfte Jahrhundert eine Zeit vielfacher Kämpfe war, welche das sociale und geistige Leben der Deutschen in seinen Tiefen ergriffen und bewegten. Die Kreuzzüge, der Streit zwischen Papst und Kaiser, zwischen Kirche und Ketzer, zwischen christlicher und unchristlicher Wissenschaft ziehen sich noch durch das ganze dreizehnte Jahrhundert hindurch.

---

[11]) Vgl. deutsche Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts von Dr. Karl Roth, Quedlinburg und Leipzig 1839. Deutsche Predigten des XIII. und XIV. Jahrh. von Dr. Herm. Leyser, Quedlinburg 1838. F. R. Grieshaber, deutsche Predigten des XIII. Jahrh. Stuttgart 1844 u. 1846. Bes. Vorrede zum II. Th. S. XXXIV ff. Ebenso einfach und volksthümlich die Pred., welche sich theilweise an die legenda aurea anschliessen. Cod. g. 9. und die bair. Pred. in Cod. g. 74. Vgl. damit die Marienpredigten des 12. Jahrh. in Haupt's Zeitschrift I. S. 285 II. S. 227, 356. Ebenso die Erklärungen der Messe in Cod. lat. 4623 f. 74b und Cod. germ. 39. Vgl. die Aufzählung dieser Sammlungen bei Wackernagel, Literaturgesch. S. 319. Vgl. dazu die deutsche Beicht in Cod. lat. 213 f. 187 (13. Jahrh.). Cod. lat. m. 4623 f. 74 u. Cod. Bened. 123 f. 74 deutsche Messerklärungen.

Diese Ereignisse mussten einen Aufschwung auch in den Wissenschaften der Theologie und Philosophie hervorrufen. Dass diese inneren Bewegungen der Geister ihren Ausdruck auch in der Sprache fanden, ist selbstverständlich.

„Durch all das ging dem erstaunten Auge der Deutschen um sie her, über ihnen, in ihnen selber eine neue Welt zu immer weiteren Blicken auf. Byzanz öffnete seine goldenen Thore; das Morgenland mit seinen Wundern und Heiligthümern rückte nahe heran; die verschwisterten Völker des Abendlandes, die lange Zeit eines das andere und jedes seiner selbst beinahe vergessen hatten, gesellten sich zu neuen aber nun zu heiligern Wanderungen, und in der Heimat selbst entbrannte und leuchtete ein Kampf um die höchsten Güter und Fragen.“ [12])

Erinnern wir uns daran, dass aus dem Kampfe der christlichen Wissenschaft mit der arabischen Philosophie die mächtigen Systeme der speculativen Scholastik entstanden sind. Gedenken wir jenes Kampfes der Kirche einerseits gegen die Verkommenheit des Clerus andererseits gegen die falschen spiritualistischen Principien der Ketzer. Vergessen wir dabei nicht, dass die deutschen Ketzer sich in besonderer Weise zur Sprache des Volkes hinneigten, so ist es uns erklärbar, dass die deutsche Prosa auf ihren Höhepunkt kommen musste, als bereits die Sonne der deutschen Dichtung ihrem Untergange nahe war.

Wenn nicht blos in der geistlichen Dichtung dieser Zeit, sondern auch in der weltlichen uns jener eigenthümliche Zug des deutschen Gemüthes begegnet, welcher offenbar zur Contemplation hinneigt, so ist das um so mehr in der ernsteren Prosa der Fall.

Diesen Charakter trägt die Uebersetzung des tractatus de virtutibus [13]) der deutsche Physiologus [14]) und die Aurea Gemma oder der Lucidarius, welcher Glaubenslehre und Weltkunde in einen Inbegriff und in die Form eines Gespräches zwischen Meister und Jünger bringt. [15])

---

[12]) Wackernagel, Literaturgeschichte S. 93.

[13]) Graff's Diutisca, 1, 281 ff.

[14]) Hoffmann's Fundgruben I. S. 17.

[15]) Mone's Anzeiger III. S. 311. Vgl. Wackernagel, deutsche Literaturgesch. S. 321.

Dass mächtige äussere Kämpfe bei besseren Gemüthern auch nach innen wirken, finden wir nicht selten in diesen Tagen. Mancher Ritter, der früher von innerem religiösen Leben wenig wusste, fand das gelobte Land der Freiheit und der Ruhe in seinem Herzen, sobald er, der Kreuzesfahne folgend, wenigstens auf einige Zeit der Welt mit ihrem Scheine, ihrem Wechsel von Wohl und Weh, von Freud und Leid entsagte. Diese äussere Entsagung führte ihn zur inneren, in welcher die wahre Freiheit ihren unerschütterlichen Grund hat. [16])

Betrachten wir jetzt die Art und Weise, mit welcher die Kirche, insbesondere in Deutschland der Ketzerei gegenüber trat.

Vor der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts finden wir die beiden geistlichen Orden der Dominikaner und Franziskaner, welche sich zum Schutze der durch die Ketzerei gefährdeten Kirche sich gebildet, und das Priesteramt der Predigt sich erworben hatten. Sie erst gaben der deutschen Predigt Verständlichkeit, Anwendbarkeit, Eindringlichkeit für Alle, sie zuerst auch dem Prediger die Freiheit des unmittelbaren lebendigen Vortrags, worin jede echte Prosa wurzelt.

Zuerst waren es die Franziskaner, die in populären Vorträgen, in ihren vom Volke mit ungeheurem Beifall aufgenommenen Wiesen- und Feldpredigten, die bis dahin mehr oder weniger noch in den Fesseln der lateinischen Sprache befangene Prosa in raschem Aufschwunge zu einer hohen Vollkommenheit ausbildeten. Gedenken wir zuerst des David von Augsburg († 1271), des Lehrers grossen „Landpredigers" Berchtold von Regensburg.

---

[16]) Vgl. die Lieder und Büchlein und der arme Heinrich von Hartmann von Aue, herausg. von Haupt, Leipzig 1842, S. 9. Wackernagel aus dem Lesebuche S. 334:

> Diu werlt mich lachet triegende an und winket mir:
> nû hân ich als ein tumber man gevolget ir.
> Der hacken hân ich manegen tac geloufen nâch;
> dâ niemen staete vinden mac, dar was mir gach . . .
> Mîn froeide wart nie sorgelôs unz an die tage,
> daz ich mir kristes bloumen kôs, die ich hie trage,
> die kündent eine sumerzît,
> diu alsô gar in süezer ougen weide lît.

Die Schriften David's [17]) zeigen uns das Bild einer edlen Persönlichkeit „voll Tiefe des Gemüthes, voll Hoheit der Gesinnung. Ueberall offenbart sich in ihm jener tiefsittliche Ernst und jener heilige Geist der Demuth, Sanftmuth und Liebe, der sich selbst auf's Strengste beurtheilt, für die Fehler anderer aber ein Herz voll Schonung und Milde trägt. Ueberall zeigt er, dass der Geist der göttlichen Lehre in ihm lebendig geworden, und dass er in Wahrheit ein Lehrjünger Christi sei.“ [18])

Die Predigt Berchtold's († 1272) war, um mit Jakob Grimm zu reden, die echte lebendige, welche die Tiefen des menschlichen Herzens zu rühren vermag. Da begegnen wir jener feinen Diagnose der Seelen, welche die Gebrechen der Einzelnen mit einer Sicherheit herauszufinden weiss, wie das bei Kundigen nur Staunen erregt. Noch mehr. Berchtold weiss auch, der Mannigfaltigkeit der Seelenzustände entsprechend, das allgemeine Heil des Christenthums zu individualisiren. Unter seiner Hand bricht sich die eine Sonne der christlichen Erlösung in tausend Strahlen, und jeder dieser Lichtstrahlen bricht sich anders in einem anderen Herzen. Da hinein in das geheime Seelenleben des Einzelnen, dessen geistigen Vorstellungen und Fähigkeiten angemessen, wird der Strahl der christlichen Belehrung geleitet. Anstatt mit allgemeinen Reden oder theologischen Spitzfindigkeiten seine Hörer zu plagen, weiss er die allgemeine, allbeseligende Wahrheit des Christenthums zum eigensten, persönlichen Leben des Einzelnen zu machen. Daher kommt nun nothwendig diese Wahrheit, Innigkeit und Frische seiner Reden, welche so tief bewegt.

Gerne übersehen wir da das Eckige und noch mehr als Drastische im Ausdruck, die oft kindische Naivetät, die mannigfachen Wiederholungen, wenn wir hinter den Einzelnheiten die grossartige und mächtige Welt- und Lebensanschauung gewahren. Daher sind diese Predigten ein so klarer Zeitspiegel,

---

[17]) Herausgeg. v. Dr. Franz Pfeiffer. Deutsche Mystiker I. S. 309—387. Vgl. dessen Vorrede S. 41 u. a. Wackernagel, Literaturgesch. S. 323, Cod. g. 132 f. 57—82, die sieben Regeln des christlichen Lebens.

[18]) Das. Pfeiffer. Deutsche Mystiker I. S. 41. ff. Vgl. dessen Ausgabe der Predigten Berchtold's, Wien, bei Braumüller 1863, Bd. I. Vorrede. Vgl. die unvergleichliche Abhandlung J. Grimm's in den Wiener Jahrb. der Lit. 1825. Bd. 32, S. 209 ff.

Land und Leute, Sitte und Denkweise, die grossen Vorzüge und Gebrechen, die grössten und kleinsten Dinge, die grossen Weltfragen und die kleinliche Eitelkeit der Kleidertracht, die gelben Bänder der Augsburger Frauen, Alles ist da an seinem Platze. Selbst niemals ausgesprochene Gedanken seiner Hörer weiss der Herzenskundige Franziskaner oft zu einem hochpoetischen Bilde zu verweben. Offen und frei tadelt er den Unglauben der Ketzer, die hölzerne Theologie der Juden, die Habgier der „Pfennigprediger", den Betrug im Verkehre der Bürger, und mitten darunter sind wieder grossartige, tiefpoetische Schilderungen seiner Welt- und seiner Lebensanschauung.

Weniger populär, aber durch Gelehrsamkeit und hohe wissenschaftliche Bildung, wirkten die Dominikaner in Deutschland. Aus ihrer Mitte ist die eigentliche deutsche Mystik hervorgegangen; sie sind die Gründer der deutschen Philosophie und Theologie. Vergessen wir nicht, dass Albert der Grosse durch seine mystischen Schriften auf deutsche Gemüther Jahrhunderte lang grossen Einfluss übte. [19])

Besonders Köln war die Schule der „Lesemeister", welche ganz Deutschland mit den tüchtigsten Kräften versorgte. [20])

Der erste Dominikaner-Prior zu Köln, Bruder Heinrich, [21]) hat deutsche Tractate verfasst. Nikolaus von Strassburg, der Nuncius Johann XXII. und Inquisitor (c. 1326) hat deutsch gepredigt. [22]) Schade, dass von den deutschen Predigten des harten

---

[19]) Vgl. Wackernagel's Literaturgesch. S. 331 ff. Besonders die beiden Schriften de XLII. virtutibus und de adhaerendo Deo sind oft verdeutscht worden; die erstere auch unter dem Titel paradysus animae in Cod. germ. mon. 142 f. 97—178 a. In Cod. 806 f. 68 etc. ist die Schrift de adhaerendo Deo. In Cod. 133 f. 63. Cod. 184 f. 112. Cod. 531 f. 136. Cod. 746 f. 308. Cod. 835 f. 321 sind Sprüche Albrecht's. Herausg. von Pfeiffer in Haupt's Zeitschr. VIII. S. 215. Dass Albrecht, wie er ja deutsch gepredigt hat, nicht Einiges auch deutsch geschrieben habe, scheint mir nicht anzunehmen zu sein. Cod. germ. 142., welcher noch dem dreizehnten Jahrh. angehört, enthält noch einige andere Stücke von Albert, meist in einer selbstständigen Fassung. Das Büchlein de virtutibus hat M. Sailer für d. Clerus herausgegeben.

[20]) So stellt der Fabeldichter des 13. Jahrh. Köln in gleichen Rang mit Paris: ze Choln und ze Paris, da sint di pfaffen harte wis. Denis. V. c. 1.

[21]) Eine Pred. von ihm in Cod. g. 628 f. 83 a.

[22]) Dessen Pred. bei Pfeiffer. Deutsche Mystiker I. S. 261—309. Vgl. Vorrede S. 24 über die von Mone und Jahn ihm zugesprochenen Tractate. Er

Conrad von Marburg, des überstrengen Beichtvaters der heiligen Elisabeth, bis jetzt noch nichts gefunden ist.

Bei den Genannten geht die Allegorie schon öfters in die Mystik über. Das blosse Bild wird bereits zum Typus des inneren geistigen Lebens. Das einfache populäre Element der Darstellung tritt in den Hintergrund, und mitten in der Sinnbildlichkeit und dem Schwunge der Darstellung beginnt der Ernst und die Tiefe des Philosophirens.

Schon bei David ist die Grenze beider manchmal eine unmerkliche. Mehr finden wir da schon bei Bruder Heinrich von Köln und Albert dem Grossen.

Uebergehen wir diese allgemein zugänglichen Denkmale des damaligen deutschen Geistes, und betrachten wir noch einige bisher unbekannte Tractate, deren Verfasser nicht genannt sind, welche aber nach unserm Dafürhalten dieser Richtung und Zeit angehörten. [23])

Wäre es gestattet, den Gesammteindruck, welchen diese Abhandlungen, Sprüche, Predigten und Betrachtungen auf uns gemacht haben, zu bezeichnen, so müssten wir vorerst auf den allgemeinen Charakter des damaligen deutschen Geistes und auf die damaligen Erzeugnisse desselben, das deutsche Epos, hinweisen. Die Analogie zwischen diesem weltlichen und geistlichen Gebiete ist unverkennbar.

Wiederholt ist von den gediegensten Kennern des Mittelalters darauf hingewiesen worden, dass der Geist des Christenthums in den Völkern des Occidents und vor Allem in dem deutschen Volke zum eigentlichen Volksgeiste geworden ist. Das Christenthum war, besonders in den höheren Ständen, nicht blosses Wissen, sondern inneres Leben. Ein Widerschein dieses inneren Lebens ist das deutsche Epos, die ganze deutsche

---

scheint mit Nik. Kempf (de Argentina), der im 15. Jahrh. lebte, verwechselt worden zu sein. Vgl. Pfeiffer's Germania III. S. 241. Daselbst führt er den Namen „Lesemeister von Kollen.“

[23]) Soweit meine Einsicht in die Handschriften der Münchner Hof- und Staatsbibliothek geht, sind diese Tractate zahlreich. Zu einer kritischen Beurtheilung derselben gehört eine Acribie, welche erst die Folge mehrjähriger Beschäftigung sein kann. Aus den bisher gemachten Excerpten können nur einige mit Sicherheit besprochen werden, soweit das bei einem ersten Versuche überhaupt möglich ist.

Kunst. Mitten in der Schilderung der weltlichen Herrlichkeit und Pracht, der irdischen Schönheit und des Glanzes, schlägt das deutsche Lied manchmal weiche, leise hallende Töne einer unsäglichen Wehmuth, einer unendlichen Sehnsucht an, die einen tieferen Grund haben als eine blos romantische Ueberschwänglichkeit.

Das deutsche Epos schreitet, bemerkt Vilmar, im ruhigen Bewusstsein seiner inneren Wahrheit, im vollen Bewusstsein der siegenden ewigen christlichen Wahrheit, seinem Abschlusse, seiner Vollendung und der tiefsten Befriedigung des sinnigen Lesers entgegen. Wolfram's Parcival ist mitten innegestellt zwischen Welt und Geist, zwischen Zeit und Ewigkeit; er ist der suchende, irrende, der Welt verfallende, Gott absagende, hochmüthige und trotzige, Welt und Gott zugleich aufgebende Mensch. Er ist der umkehrende, den Hochmuth durch Demuth besiegende, der nach dem Höchsten, dem Geistlichen und Ewigen ernstlich fragende, der zum seligen Frieden und zum Besitze des geistlichen Königthums gelangende — Mensch.

Dieses Urtheil gilt ganz von der deutschen Mystik.

In dem lebendigen Ringen, den menschlichen Geist mit Gott zu versöhnen, ringt sie auch zugleich mit der Sprache, und sucht die tiefste Wahrheit treffend und klar und deutsch zu sagen.

Entweder sie greift mit Einem Wurfe — ohne Einleitung und Schluss — mitten hinein in die Tiefe des menschlichen Herzens und in die Tiefe der göttlichen Geheimnisse, und vermittelt beide und sucht sie auszusprechen als kurze Sentenz, im körnigen Spruch. Diese Sprüche bekommen dann einen fast epischen Charakter, und kehren immer und immer wieder. [24]) Sie sind voll von innerer Wahrheit, von drastischer Auffassung

---

[24]) Unter den vielen deutschen Cod., welche solche Sprüche mit und ohne Angabe des Autors enthalten, seien nur die Pergamenthandschriften Cod. 116, 133, 142, 172, 184. Cod. 73. Cod. 99 etc. Cod. 132. Besonders Cod. 116, 172, 184 zeigen eine innere Verwandtschaft. Diese Sprüche, unter welchen sich auch manche von Eckhart befinden, waren zu einem Ganzen in dem „Buche der Vollkommenheit“ gebracht. Eine Anzahl derselben hat Dr. Franz Pfeiffer in Haupt's Zeitschrift VIII. S. 243 ff. und Germania III. S. 225 ff. herausgegeben. Vgl. z. B. die Sprüche Albert's in Mone's Anzeiger 6, 74. Haupt's Zeitschrift 4, 499 u. s. w.

und nicht selten von poetischer Schönheit. Echt deutsch liegt uns da in einem einzigen Worte das Resultat einer ganzen Lebenserfahrung vor, ganz die Zeit und das Volk und die Verhältnisse — vor Allem aber das innere Leben charakterisirend.

Oder auch auf andere Weise weiss die deutsche Mystik dieser Uebergangsperiode das Gemüth zu fesseln. Sie nimmt irgend einen gegebenen Stoff aus dem Leben, dem sinnlichen oder geistigen, und sucht die inneren Beziehungen der christlichen Wahrheit zum menschlichen Geiste aus einander zu setzen. Aus dem Schatze einer reichen, geistigen Erfahrung gibt sie die Stufen und Wege an, wie der Geist zur Wahrheit kommt, lehrt da das rechte Maass halten, gibt die Irrwege an, welche von dem Einen Ziele abführen. Sie zeichnet alle Klippen der Menschennatur, wie sie die Hindernisse des freien geistigen Lebens werden, wenn nicht die niedere und höhere Selbstsucht in die rechte Bahn gebracht wird durch Entsagung. So wird die deutsche Mystik dieser Zeit zur Abhandlung, zur Betrachtung. [25]) Als Ausgangspunkt solcher Betrachtungen dienen sehr oft das Vater unser, [26]) das Credo, [27]) die Messe, [28]) die Eucharistie, [29]) die Beicht [30]) u. s. w.

---

[25]) Hieher scheint mir der in vielen Handschriften vorkommende Tractat des münchs von Hailsbrunne von den sechs Benennungen des Fronleichnams (im Cod 132 unter dem Titel der wunne paum) zu gehören. In Cod. 100 ist er vollständig. Als ein Theil derselben erscheint daselbst f. 69 der ebenfalls so oft vorkommende Tractat von den vier Arten der Contemplation (verändert in Cod 64). Nachdem der Verfasser in einer poetischen Einleitung f. 10 seine Andacht gezeigt, gibt er ganz charakteristisch die Ursache an, warum er den Tractat in Prosa schreibe, damit er nämlich weder der Wahrheit noch der Ehrerbietigkeit Eintrag thue:

Wan swelch getichte man rimet
Wort zu worte limet,
Da irret oft der worter glanz
Daz d' sin nicht gar ist ganz.

[26]) Unter den vielen Auslegungen hat die in Cod. 163 (Cod. 218, 455, 474, 784) enthaltene, nach Schmeller's Urtheil grosses Ansehen genossen.

[27]) Im Cod. 142 f. 97 u. a.

[28]) Unter den vielen hat die in Cod. 89 angefangene und 851 vollständige speculative Bedeutung.

[29]) Eine reizende Abhandlung in Cod. 142 f. 178 b.

[30]) Das. f. 226. Ebenso Cod. 365 f. 167 etc.

Ein näheres Eingehen würde über den hier gesteckten Kreis hinaus führen. Damit soll nur angedeutet sein, dass die rein idealistische, speculative Denkweise der Mystik Eckhart's aus dem deutschen Geiste seiner Zeit und unter den besondern Verhältnissen von damals hervorgewachsen ist. Eigenthümlich vor allen andern frühern Erscheinungen und doch keineswegs voraussetzungslos.

4. Leben und Wirken Eckhart's.

Weder die Zeit noch der Ort der Geburt Eckhart's lässt sich mit Sicherheit bestimmen. Wahrscheinlich ist Sachsen seine Heimat, und seine Geburt mag in die ersten Jahre der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts fallen. [1])

Die Schriften dieses Mannes sind der Beweis, dass er eine gründliche wissenschaftliche Bildung genossen.

Seine Vertrautheit mit dem Geiste Plato's, „des grossen Pfaffen“, [2]) lässt auf tiefes Studium der platonischen Werke schliessen. Auch ohne das Zeugniss des Trithemius wüssten wir, dass Aristoteles, „der natürliche Meister“, auch der Lehrer Eckhart's in philosophischen Dingen war. [3]) Paris, „die Sonne der Geister“, das damals in seinem vollsten Glanze dastand, [4]) hatte auch den tiefsinnigen deutschen Jüngling angezogen.

Hier tritt er zum ersten Male aus dem Dunkel seiner Herkunft heraus, und erscheint als Lehrer der Philosophie an der Schule der Dominikaner zu St. Jakob. Papst Bonifaz VIII. (1294—1303) verlieh ihm den theologischen Doctorgrad.

Im Jahre 1304 wurde Eckhart Ordensprovincial für Sachsen mit dem Sitze zu Köln. Bald darauf im Jahre 1307 erhielt er als Generalvicar in Böhmen die Vollmacht, die dortigen

---

[1]) Conf. Quétif et Echard, Script. ord. praed. T. I. f. 507. Wackernagel, Literaturgesch. S. 332 vermuthet, Strassburg sei die Geburtsstätte Eckhard's gewesen.

[2]) Meister Eckhart, herausg. v. Dr. Franz Pfeiffer, Leipzig 1857 (deutsche Mystiker, II. Bd. S. 261, Zeile 21).

[3]) Trithemius de script. eccl. ed. Paris 1528 p. 118, in philosophia Aristotelica omnium suo tempore doctissimus.

[4]) Conf. Hist. lit. de la France, IX, 80. Bulaeus, hist. univ. Paris II., S. 577. Vgl. Innocenz III. v. Hurter I. S. 12 etc.

Predigerklöster zu reformiren. Während dieser bewegten Lebensperiode machte er viele Reisen in Deutschland. Seine Thätigkeit erstreckte sich nach Oesterreich,[5] er kam nach Strassburg (1324). Sein Leben beschloss er wahrscheinlich in Köln im Jahre 1329.

Wie oben bemerkt wurde, bietet diese Zeit Contraste eigenthümlicher Art, welche naturgemäss nicht ohne Einfluss auf den Geist und die Werke Eckhart's blieben. So hoch auch Eckhart über seiner Zeit stand, so sehr ist er wieder das Kind derselben. Und dies gerade in entgegengesetzter Weise. Gegenüber der maasslosen Aeusserlichkeit der Zeit, der Habgier und Verkommenheit des Clerus, wird die Innerlichkeit eines Mannes, der das namenlose Elend dieser Zeit als Folge dieser Gebrechen erkennt, eine übermässige. Daher trägt seine Philosophie überall eine eigenthümliche Färbung. Eine Folge seiner Weltflucht und Weltverachtung ist sein übermässiger Idealismus.

Ueber das gewöhnliche Philosophiren schreitet er hinweg, und bewegt sich in jenen Höhen der Speculation, die das Maass des menschlichen Erkennens überschreiten.

In dem „reinen Wesen" verschwinden ihm alle Unterschiede, weil hier alle Bestimmtheiten in dem reinen All der Gottheit sich auflösen.

Dies ist seine Grösse, aber auch seine Schwäche gegenüber dem Dogma der Kirche. Nach dem allgemeinen Erkenntnissgesetze konnte sich Eckhart auf dieser Höhe nur apophatisch aussprechen. Hier ist eine Verwechslung des praktischen concreten Lebens, das hienieden immer ein unvollendetes, ein Leben des Kampfes ist, mit dem jenseitigen Ideale möglich. Diese Möglichkeit machten die gleichzeitigen Begharden und Freigeister zur Wirklichkeit, und verbanden mit ähnlichen Begriffen, wie wir sie bei Eckhart treffen, krasse pantheistische, sittenverderbende Vorstellungen. Auf der Höhe der reinen Negationen aller endlichen Bestimmungen finden wir Eckhart nicht selten, alles Geschaffenen, der ganzen gewöhnlichen Wirklich-

---

[5]) Trithemius l. c. Claruit in Austria, ubi docendo et praedicando famosissimus est habitus. In dem Tractat: die rede der unterscheidunge (Cod. g. 218 f. 143, Cod. 4482 f. 31 bei Pfeiffer S. 543) heisst Eckhart Vicarius von Düringen, Prior von Erfort.

keit vergessend, gotttrunken und nur von dem „reinen Sein“, dem Wesen der Gottheit erfüllt.

In kühner Verwegenheit stürzt er sich in dieses reine Sein; da will er — mit unendlicher Naivetät — Gott selber trotzen, und sich nur mit dem „Wesen“ begnügen, wo er eins ist in Gott — Gottsohn.

Hier hat er die Grenzen der kirchlichen Trinitätslehre verletzt und pantheistisch lautende Sätze aufgestellt, welche die Kirche verdammen musste. Dass er aber nicht Pantheist war im Sinne Amalrich's, oder in der Weise Hegels, [6]) das wird sich in der Folge zeigen. Martensen hat diese Richtung des Speculirens mit dem Namen Akosmismus bezeichnet, wie das Hegel bei Spinoza gethan.

Auch dieses Urtheil wird sich als ein einseitiges herausstellen. [7]) Ueber Eckhart's Stellung der Kirche dürften folgende Punkte zu berücksichtigen sein:

a) Sein Standpunkt ist der allgemeine der Theosophie, des Erkennens durch Gott, und insofern ein absoluter, als hier der erkennende Geist sich nicht gebunden hält an ihm äusserliche und fremd bleibende Dogmen, sondern gerade durch diese frei- (aber nicht von ihnen los-) geworden, frei erkennend sich in der göttlich geoffenbarten Wahrheit bewegt.

Er ist ganz der Lehre der heiligen Schrift und der Väter ergeben. [8]) Mit derselben Pietät wie die früheren Mystiker will er durch seine Allegorie geistige Vorgänge des höheren Lebens anschaulich machen. Nie stellt er sich in eine Opposition zur heiligen Schrift und Kirchenlehre. Zwar sind manche seiner Predigten öffentlich gehalten worden; wiederholt erklärt er aber, dass seine Ideen nicht für das gewöhnliche Verständniss, sondern nur für ein durchgebildetes und erleuchtetes Denken

---

[6]) Prof. C. Schmidt hat diese Ansicht früher ausgesprochen. (Stud. u. Critiken 1843. 2. S. 861 und in der Académie des Sciences morales et politiques 1847, T. II. p. 229; ebenso noch in dem Reallexicon von Herzog.) Diese Ansicht wurde seitdem nachgesprochen und nachgeschrieben. Unterdess hat aber Herr Prof. Schmidt, laut brieflicher Mittheilung dieselbe geändert und wird sein gegenwärtiges Urtheil auch öffentlich aussprechen, weshalb ich mir hier erlaube, dies zu bemerken.

[7]) Martensen, Meister Eckhart. Hamburg 1842, S. 32 ff.

[8]) Meister Eckhart, Ausg. v. Pfeiffer S. 4, 19, S. 331, 15 u. a.

seien. [9]) Niemals lässt er sich vom reformatorischen Eifer hinreissen, wie das später bei dem „grossen Laien vom Oberland“, bei Tauler, bei Ruolman Merswin, bei Ruysbroek und Suso der Fall ist.

b) Jedes Wort athmet eine tiefe Religiosität, eine Hingabe an die Kirche, der es nie beikommen konnte, sich in Widerspruch mit dieser Kirche zu setzen, oder ihre Lehren als blosse „Vorstellungen“ anzusehen. Aus dem lebendigen Christenthum heraus denkt und schreibt und spricht Eckhart. Ueberall ist die historische Menschwerdung seine Voraussetzung. Die Erlösung durch Christus, das Gefühl der Sündhaftigkeit, die Nothwendigkeit der Gnade — diese Wahrheiten sind allgemeine Lebenserfahrungen, von denen zu sprechen der „Meister“ nicht immer für nothwendig hält, welche aber die Basis seiner Speculation bilden. Gewiss ist die Meinung, dass Eckhart die neuplatonischen Lehren für das offenbar gewordene Christenthum ansehe, [10]) anderswoher, als aus Eckhart. Nicht blos dass er sich nie gegen die Dogmen polemisch verhält, ist er gerade der entschiedenste Gegner der Ketzer; er weiss den Quietismus der Begharden und den Antinomismus der Freigeister in seiner Wurzel anzupacken.

Von einer Auflösung der Geschichte, wie das in moderner Weise Martensen meint, ist bei Eckhart kaum etwas zu finden. [11]) Der Meister will keineswegs über das christliche Glaubensbewusstsein hinaus einen „selbstständigen“ Standpunkt einnehmen; nur in dessen Tiefen will er führen.

Sein überschwänglicher Idealismus erklärt sich ganz leicht aus den Zeitverhältnissen, in welchen ja ein Abgrund den andern rief, wie wir das anderwärts gesehen haben. Dazu kommt noch die fast kindliche Naivetät des deutschen Gemüthes, welches alle geistigen und religiösen Ideen in der Unmittelbarkeit des eigenen Seelenlebens, die heilige Geschichte in der eigenen

---

[9]) Meister Eckhart, Ausg. v. Pfeiffer. S. 69, 16. S. 23, 29 u. s. w.

[10]) Vgl. die sonst so treffliche Abhandlung Steffensens über Meister Eckhart. (Prot. Monatsblätter 1858. Bd. 11, S. 360.) Gewiss war auch Eckhart derselben Ansicht, dass Metaphysik so wenig Religion ist als die Mathematik Natur. Dass aber beide einen gemeinsamen Grund, den göttlichen Logos haben, wird auch Herr Prof. Steffensen zugeben. Und davon — davon allein — spricht Eckhart.

[11]) Vgl. Martensen, Eckhart S. 48.

Heimat schauen und erleben will. Daher kommt nun auch die eigenthümliche Mischung von Sicherheit und Selbstgewissheit selbst in den schwierigsten Dingen.

c) Wie bemerkt, bewegt sich die Speculation Eckhart's fast immer um den einen und letzten Punkt, das „reine Wesen.“ In seinem Geiste erweitern sich so die Kreise und Wellenlinien, in welchen das Göttliche die Natur berührt, bis zu diesem Unendlichen selber. So geht ihm manchmal der apophatische Standpunkt seines Speculirens in den apodiktischen des Dogma über. Hier liegt die Gefahr des Irrthums.

Jene Grenzlinien, wo eine geheimnissvolle Geisterwelt hereinragt in die Welt des endlichen Daseins, sind seine Lieblingspunkte. Die Verhältnisse von Natur und Uebernatur, des Seins Gottes in und über der Welt, sucht er, dem Plato ähnlich, in Bildern der Erkenntniss näher zu bringen. Wohl kennt er das Missverhältniss aller Bilder, wo das rein Geistige besprochen wird; oft warnt er vor Missverständnissen. [12]) Welchem endlichen Geiste wird es gelingen, einmal die unendliche Wahrheit in ganz adäquater Form auszusprechen?

Die ketzerischen Begharden hatten sich unter Johann XXII. fast allenthalben in Deutschland ausgebreitet.

Der Bischof von Strassburg, Johann von Ochsenstein, erwähnt in einem Schreiben an den Clerus seiner Diöcese deren gefährliche Irrthümer. [13]) Ebenso erliess der Erzbischof Heinrich von Köln (1322) Verordnungen gegen die verschiedenen Sekten der Begharden, Lollharden und Fraticellen. [14])

Ungefähr um dieselbe Zeit kam Eckhart von Strassburg nach Frankfurt als Prior der dortigen Dominikaner. Seine Predigten machten daselbst einen gewaltigen Eindruck. Bei den damaligen Missverhältnissen zwischen dem neuen Orden und dem Weltclerus wirkten vielleicht auch menschliche Rücksichten mit, so dass gegen Eckhart Klage geführt wurde. In seinen Predigten wollte man häretische Sätze nach Art der gleichzeitigen Begharden gefunden haben, wodurch das Volk verführt

---

[12]) Meister Eckhart S. 39, 33. S. 332, 32 u. a.

[13]) Vgl. Gieseler K. G. II. 2. S. 645. Hahn, Ketzergesch. II. 476 ff.

[14]) Gieseler II. 3. 266.

werde. [15]) Darauf hin wurde Eckhart vor ein Ordenscapitel nach Venedig berufen; daselbst musste er sich über seine Lehre verantworten, und wurde wahrscheinlich seines Priorates entsetzt.

Erzbischof Heinrich bezüchtigte im Jahre 1326 den ganzen Dominikanerorden bei Johann XXII. als verdächtig der Ketzerei. Meister Eckhart wurde den 4. Januar 1327 vor das Inquisitionstribunal beschieden. Der Dominikaner Nikolaus von Strassburg, der zur Untersuchung von Johann XXII. geschickt war, protestirt an demselben Tage gegen die Maassregeln des Erzbischofs, und behauptet, dass derselbe falschen Anklagen gegen seinen Orden Gehör geschenkt habe. [16]) Tags darauf appellirt Nicolaus in derselben Sache an den Papst.

Ebenso ergriff auch Eckhart noch im Januar 1327 die Appellation von den Inquisitoren zu Cöln an den Papst.

Am 13. Februar 1327 leistete er in der Dominikanerkirche zu Cöln feierlichen Widerruf alles dessen, was er Ketzerisches gelehrt haben könne. [17]) Da dies den Process noch nicht beendigte, und man von ihm einen speciellen Widerruf verlangte, so appellirte er am 20. Februar 1327 nochmal vom Ausspruch der Inquisitoren zu Cöln an den Papst. [18])

Durch eine eigene Congregation wurden 28 Sätze aus dessen Schriften ausgezogen, welche Eckhart als die seinigen anerkannte. Davon wurden die ersten fünfzehn und die beiden letzten als ketzerisch verdammt, die andern als übelklingend, der Ketzerei verdächtig, bezeichnet. [19]) Eckhart selber wurde getadelt, dass er über das Maass wissen wollte, dass er von

---

[15]) Conf. C. Schmidt études in d. Académie des sciences Paris 1847. II. p. 339 ff. ebenso bei Martene, thes. nav. anecdot. T. IV. p. 547.

[16]) Vgl. Urkunden des Vatik. Archivs v. Prof. Dr. Waitz Pertz Archiv IX. S. 449. Die Herausgabe dieser Urkunde erwarten wir im II. Bde. zu Eckhart von Prof. Dr. Pfeiffer.

[17]) Diese Widerrufungsformel bei Pfeiffer, Vorrede zu Eckhart S. XIV.

[18]) Vgl. Pertz Archiv. IX. 449 und Böhmer, Additamentum prim. ad regesta Ludovici Bav. Francof. 1841, p. 11.

[19]) Harzheim Conc. Germ. Saec. XIV. t. IV. p. 631. Dolenter referimus, quod quidam his temporibus de partibus Teutoniae, Ekardus nomine ... plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem ... dogmatizavit multa fidem veram in cordibus obnubilantia etc. Vgl. Gieseler II. 2. S. 630. Hahn, Ketzergesch. II. 481.

dem Canon des katholischen Glaubens abgegangen, und das Volk verwirrt habe. Erst nach dem Tode Eckhart's, am 27. März 1329, wurde die Verdammungsbulle veröffentlicht.

Im Jahre 1330 erschien eine wiederholte Censur derselben Sätze als den Begharden angehörig. Dass dies als eine Retractation des Verdammungsurtheils über Eckhart anzusehen ist, wie Gieseler meint [20]), scheint mir nicht wahrscheinlich.

Thatsache ist es, dass dieselben Sätze von den Freigeistern in antinomistischem Sinne gebraucht wurden. Entschieden falsch wäre aber die Consequenz, welche Mosheim und nach ihm die Meisten daraus gezogen, dass Eckhart in irgend einer gesellschaftlichen Beziehung gestanden, oder gar der Repräsentant dieser Ketzerei gewesen sei. [21])

Der Grundzug der verdammten Sätze ist eine Confusion der apophatischen Speculation mit dem Dogma, eine pantheisirende Vermischung Gottes und der Welt, und ein Mangel an Berücksichtigung der concreten endlichen Wirklichkeit. Von den Sätzen 16—26 bemerkt die Verdammungsbulle, dass sie „mit vielen Erklärungen und Ergänzungen einen katholischen Sinn haben."

Der Inhalt derjenigen Sätze, welche die Bulle verdammt, weil sie „sowohl dem Wortlaute, wie auch der Satzverbindung nach Irrthum und die Mackel der Häresie enthalten", ist folgender [22]): dass Gott die Welt von Ewigkeit durch den Sohn geschaffen (1—3); dass ebenso aus dem guten wie aus dem schlechten Werke Gottes Ehre hervorgehe (4); dass Gott auch durch die Sünde gelobt werde (5); dass derjenige, welcher dies

---

[20]) K. G. II. 3. S. 249. Dagegen scheint mir die persönliche nominalistische Richtung Johann's XXII. zu sprechen, welche sich in ihrer Spitze an der Behauptung Johann's zeigte: quod animae decedentium in gratia non videant Deum per essentiam (d' Achery spicileg. III. 95). Bekanntlich wurde in Folge dessen der Papst selber der Ketzerei angeklagt, und ein Concil beabsichtigt. Vgl. Bulaeus hist. Univ. Paris IV. 238. Cod. lat. Mon. (XIV.) 4386 f. 68—71 eine Widerlegung. Vgl. Berichte der Berliner Academie 1845, p. 352. Gieseler II., 3. S. 60.

[21]) Mosheim de Beghardis p. 210. p. 255. Hahn, Ketzergesch. II. 482. Ullmann, Reformatoren etc. II, 52. Thomsen, Studien und Kritiken 1845, 2, S. 916. Richtiger hat das schon Gieseler II, 3. S. 247 dargertellt.

[22]) Harzheim l. c. 632; auch bei Denzinger Enchiridion p. 179.

oder das bittet, etwas Schlechtes bitte (7); dass Gott in denjenigen geehrt werde, die nichts verlangen und bitten, weder Lohn noch Ehre, noch Heiligkeit, noch den Himmel (8); dass wir im ewigen Leben nicht unter Gott seien, so wie der Knecht unter dem Herrn (9); wenn der Mensch tausend Sünden begangen hätte, und er recht vorbereitet wäre, so dürfte er nicht wünschen, sie nicht begangen zu haben (15); wir werden ganz in Gott verwandelt, so wie in dem Sacramente das Brod in den Leib Christi verwandelt wird (10); was der Vater seinem eingebornen Sohne in der menschlichen Natur gegeben, das hat er mir ganz gegeben (11); was die heilige Schrift von Christus sagt, das wird bei jedem guten und göttlichen Menschen ganz zur Wahrheit (12); was der göttlichen Natur eigenthümlich ist, das ist jedem gerechten und göttlichen Menschen ganz eigenthümlich (13); ein guter Mensch muss seinen Willen also dem göttlichen Willen conformiren, dass er selbst das will, was Gott will (14).

Die beiden letzten verdammten Sätze sind:

1. Es ist etwas in der Seele, was nicht erschaffen ist und nicht erschaffen werden kann, und dies ist der Intellectus.

2. Daher ist es falsch, wenn ich Gott gut nenne, gerade so, als ob ich einen Schwarzen weiss nenne.

Die Bulle bemerkt am Schlusse, dass Eckhart diese Sätze als die seinigen anerkannt, und sich in Allem der Bestimmung des römischen Stuhles unterworfen habe.

Einem sachgemässen Urtheil über Eckhart können wir nicht vorgreifen, weil sich das erst als das Resultat seiner gesammten Weltanschauung, seiner Wirksamkeit auf seine Zeit und auf die Wissenschaft überhaupt ergeben kann.

In der Lage der Sache selber, in den so verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen und in der Unwissenheit sogar ist der Grund von so verschiedenartigen Beurtheilungen Eckhart's von Einst und Jetzt zu suchen. Wir wollen das hier übergehen, welches hohe Ansehen der Meister bei sämmtlichen Mystikern des Mittelalters, bei dem grossen Cardinal Cusanus genoss; nur die Urtheile solcher, welche der Sache ferner stehen, sollen hier anführt werden.

Nach dem, was uns der Benedictiner Oswald von Bretzenhausen in der Diöcese Augsburg bemerkt, hatte man im 15. Jahr-

hundert von Eckhart eine sehr hohe Meinung. [23]) Ebenso lautet das Urtheil des gelehrten Trithemius († 1516). [24]) Damit übereinstimmend, bemerkt der Herausgeber der Predigten Taulers zu Basel 1521, dass „Meister Eckhart ein fürtrefflich hochgelehrter Mann gewesen, und in Subtilikeiten natürlicher und göttlicher Künsten so hoch bericht, dass vil gelerten Leut zu seinen Zeiten in nit wol verstunden, deshalb seiner Lehr ein Theil auch in etlichen Stücken und Artickel verworffen ist, und noch von einfeltigen Menschen gewarsamlich gelesen werden soll." [25])

Quétif und Echard suchen den Grund der Irrthümer Eckhart's keineswegs in einem übermüthigen Verstandeskitzel, sondern in dem übermässigen Streben nach Heiligkeit. Diejenigen, welche ihm mit dem gehässigen Ketzernamen brandmarken, mögen der Mässigung des Papstes Johann XXII. wenigstens gedenken. Der wissenschaftliche Ruf Eckhart's werde durch die Censur nicht getrübt, seine Schriften seien für tiefere Naturen fortan reichliche Geistesnahrung. [26]) Während die meisten spätern Kirchengeschichtsschreiber dieses gemässigte Urtheil wiederholen, wie z. B. Bzovius, [27]) Natalis Alexander, [28]) Fleury, [29])

---

[23]) In einer Handschrift Grieshabers v. J. 1463 ist eine Uebertragung des Tractates (Nr. 6 bei Pfeiffer) in das Latein, weil darinn etlich subtil sprüch seyn gesetzt, dye nit zymen vor den einveltigen leyen zu lesen, da von daz Evangelium sagt: Ir sült dy margariten nit werffen für dy swein. Vgl. Wackernagel, deutsche Literaturgesch. S. 334.

[24]) De script. eccl. Paris 1528. 4. fol. 118: vir in divinis scripturis eruditus et in philosophia Aristotelica omnium suo tempore doctissimus; ingenio subtilis et clarus eloquio ... ubi catholice scripsit, satis profunda et utilia dogmata dedit.

[25]) In der Ausgabe der Pred. v. Tauler. Basel 1521, fol. 242.b

[26]) Quétif et Echard Scriptt. ord. praed. T. I. f. 507: Hinc non blasphemi non haeresiarchae nota inurendus, quam illi quidem impingit recentior (Raynald), nec praecipiti volubilitate aut ad inanis gloriae aucupium dogmata illa effutiisse arguendus: sed in eos errores sanctioris vitae desiderio immodico ac non sobrio censendus. Weiter wird dann auf die gewichtigen Urtheile von Männern seiner Zeit hingewiesen.

[27]) Bzovius Contin. Baron. Col. 1618, T. XIV. p. 786.

[28]) Natalis Alex. select. hist. capita saec. XIII et XIV. Paris 1686. P. I. p. 389, ad sobrietatem non sapiens.

[29]) Fleury hist. eccles. T. 19. Bruxelles 1718 ad. a. 1329 p. 416 nennt ihn docteur fameux de Cologne.

stempelt der ketzersüchtige Raynald ihn zum gefährlichsten Häresiarchen. [30])

Selbstverständlich dürfte es sein, dass die Protestanten auch den Eckhart unter die grosse Zahl der „Reformatoren vor der Reformation" aufnahmen. [31])

Bei der grossen Zweideutigkeit dieser Bezeichnung lässt sich ebensoviel dafür als dagegen sagen. Der in diesen Dingen nicht unkundige Arnold meint, dass Eckhart keineswegs zum Papstkirchenthum (papatus) zu zählen sei. [32])

Ullmann hat dieselbe Behauptung wiederholt, [33]) aber da sie von protestantischer Seite selber Widerspruch erfahren, dieselbe so erweitert, dass von katholischer Seite wenig einzuwenden wäre. [34])

Franz von Baader war, meines Wissens, in neuerer Zeit der erste, welcher die tiefsinnige Gestalt des alten Meisters hinter dem Nebel der modernen Aufklärung wieder erkannte, und das Verständniss desselben wieder anbahnte. [35])

Durch Baader angeregt, hat auch Hegel den Meister Eckhart, so viel oder so wenig er von ihm kannte, bewundert. [36])

In fast übergrosser Freude ob des wiedergefundenen deutschen Philosophen, wurde sogar dessen tiefer Religiosität Erwähnung gethan und die Behauptung ausgesprochen, dass in seiner Mystik „die Form der speculativen Theologie gegeben sei." [37])

In den Kreisen der Hegelischen Schule glaubte man eine

---

[30]) Raynald contin. anal. Baron. Col. 1694 P. XV. 389 ad. a. 1329 n. 70: haeresiarcha pseudodominicanus, foedissimae ejus haereses, blasphemus Eckardus . . . ignoravit plane infandas ejus haereses Taulerus (?).

[31]) Gotfr. Arnold. hist. theol. myst. Tranf. 1702. p. 306.

[32]) Das. interim tamen et protestantes talibus eum Confessoribus et devotis ac piis viris annumerarunt, qui minime cum Papatu comparari debeant. Ebenso in der Schrift: Vitae Patrum. Halle 1718, S. 175.

[33]) Reformatoren vor der Reformation II. S. 33.

[34]) Studien und Kritiken 1852, S. 859 ff. Vgl. dazu Böhringer, Kirchengesch. in Biographien II., 3. S. 806 u. a. Steffensen, Prot. Monatsblätter 1858, Bd. 11, S. 368.

[35]) Sämmtl. W. Bd. XV. S. 159. Vgl. XVI. S. 50.

[36]) Vorlesungen über die Philos. der Religion I. S. 148. Geschichte der Philos. III. 194.

[37]) Vgl. Martensen, Meister Eckhart. Hamburg 1842.

Art antediluvianischen Hegel in dem alten Dominikanermönche wieder entdeckt zu haben, und „eine Theologie, vor der die heutigen Theologen erschrecken müssen.“ [38])

Dieser Schrecken scheint auf die damaligen Theologen sogar einigeWirkung gehabt zu haben. Mit grossem Scharfsinn hat der eigentlich erste gründliche Kenner Eckhart's unter den Theologen Prof. C. Schmidt den Unterschied zwischen den tief religiösen Ideen Eckhart's und der reinen Logik Hegel's hervorgehoben. [39])

Vielleicht mag diese Beschlagnehmung Eckhart's von Seite der Hegelianer auf das damalige Urtheil Prof. Schmidt's gewirkt haben, so dass er den innern Zusammenhang des Meister Eckhart mit der speculativen Scholastik nicht hinlänglich erkannte.

Die damaligen Ansichten katholischer Theologen über Eckhart veranlassten von protestantischer Seite die Meinung, dass „die römische Kirche den pantheistischen (?) Zug, der ihr wesentlich einwohnt, nur durch einen Machtspruch und durch Vermeidung tiefern Eingehens auf die Fragen nach dieser Seite niederhält.“ [40])

Die Ursache, dass bis heute über den Meister Eckhart so verwirrte Ansichten gang und gebe sind, ist nicht blos darin zu suchen, dass in der Gegenwart sich manche der frühern Wissenschaft ganz entgegengesetzte Richtungen breit machen, sondern dass man die klaren Grundideen Eckhart's mit unbestimmten und extremen Stellen verzerrt. [41])

---

[38]) Mager, Brief an eine Dame 1837, S. 73. Vgl. J. H. Fichte, Zeitschr. für Philos. u. spec. Theologie, Bd. I. 1. 1837. Erdmann, Pantheismus, die Grundlage der Religion. (Zeitschr. für spec. Theologie 1836, II. S. 133.)

[39]) C. Schmidt (Studien u. Kritiken 1839. 3. S. 741) und Etudes sur le mysticism allemand au XIVe siècle (Académie des sciences morales et politiques Paris 1847 t. II. p. 483 etc.).

[40]) Thomsen (Studien und Kritiken 1845, 2. S. 729). Vgl. die Urtheile über Eckhart bei Staudenmaier, Philos. des Christenthums I, 535, 633 ff. Freiburger Zeitschr. für Theologie IX. S. 171. Ebenso kennt Klee nur die reprobirten Sätze Eckhart's. Vgl. Dogmengesch. I. S. 271. Ebenso das K. lex. v. Wetzer und Welte.

[41]) Vgl. Hoffmann in der Ausgabe des ersten Bandes der Werke Franz v. Baader's S. 208. Vgl. das schöne Urtheil des Prof. Steffensen Prot. Monatsblätter 1858. Bd. 11, S. 268.

Jahrelange Forschung und die Mitwirkung von Seite der bedeutendsten Gelehrten aus allen Gauen Deutschlands setzten den unermüdlichen Dr. Franz Pfeiffer in den Stand, den bedeutendsten Theil der Schriften Eckhart's herausgeben zu können. [42]) Die fortgesetzte Forschung dürfte vielleicht herausstellen, dass Manches unter dem Namen Eckhart's gedruckt ist, was streng genommen seinen Schülern angehört, und dass noch Manches da und dort in Handschriften verborgen ist, was mit Sicherheit den Meister Eckhart zum Autor hat.

Immerhin ist des Gegebenen genug, um ein Urtheil über die Bedeutung der Mystik Eckhart's sich verschaffen zu können. Unter den vielen Handschriften, welche aus dieser Geistesrichtung hervorgegangen sind, dürfte es manchmal sogar für den Kundigen äusserst schwierig werden, genau zu bestimmen, ob irgend ein Stück dem Eckhart oder einem seiner Schüler angehört, umsomehr da die meisten dieser Handschriften weder einen Autor noch einen bestimmten Titel der Tractate führen.

Wie uns Nicolaus Cusanus, welcher die Werke Eckhart's genau kannte, berichtet, hat Eckhart „exegetische Schriften über die meisten Bücher der heiligen Schrift, viele Predigten und Dissertationen, und überdies eine kleine Schrift geschrieben, worin er denjenigen antwortet, welche ihn zu tadeln geneigt waren, indem er sich selber erklärt und zeigt, dass seine Tadler ihn nicht verstehen.“ [43])

Nach Trithemius hat Eckhart ausser den Predigten, welche wahrscheinlich von Zuhörern nachgeschrieben wurden, noch folgende Bücher verfasst: super sententias, in genesim, in libr. sapientiae, in cantica cant., in ev. Joh. und super orat. Dominicam. Immerhin sind das Beweise, dass noch Manches verloren oder noch nicht wieder gefunden ist.

Prof. Pfeiffer hat die Schriften in vier Abschnitte getheilt:

---

[42]) Meister Eckhart. Herausg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1857 (als II. Bd. der deutschen Mystiker). Vorrede XIII werden unter V. A. Melchior Diepenbrock, Schmeller und v. Lassaulx genannt. Vgl. dazu die Bemerkungen C. Schmidt's in den études etc. p. 247.

[43]) Opp. Nic. Cusani ed. Basil. p. 71.

1. Predigten, 110 an der Zahl . . . . . S. 1—370.
2. Tractate, 17 „ „ „ . . . . . S. 373—592.
3. Sprüche . . . . S. 597—627.
4. Der sogenannte liber positionum . . . S. 631—686.

Die Schwierigkeit, die handschriftlichen Fragmente zu sichten, ist bei Eckhart grösser, als bei seinen Schülern Tauler, Suso, Ruysbroek u. A. Diese Schwierigkeit scheint mir in Folgendem begründet zu sein: Die speculative Tiefe seiner Ideen, welche immer nur für wenige philosophisch gebildete Leser sind, brachte es mit sich, dass die grösseren Tractate seltener abgeschrieben, weniger gelesen, dem gewöhnlichen Leserkreise geradezu entzogen worden sind. Ausser der seltenen Fähigkeit, Eckhart's Ideen zu folgen, wirkte die Censur der Kirche offenbar dahin, dass auch die kleineren, mehr der practischen Richtung zuneigenden Stücke ohne seinen Namen, bald unter den Predigten Tauler's, bald unter Suso's oder Ruysbroek's Tractaten, bald unter anderen Schriften der gleichen Richtung — und da nicht selten nur fragmentarisch — erschienen.

Bei der Unbefangenheit oder Ungeschicklichkeit der Abschreiber, besonders im 15. Jahrhundert, war das natürlich, da ausserdem die Namenlosigkeit eine Tugend und eine Untugend zugleich war.

So erscheinen in ungefähr 30 Handschriften der Münchner Staatsbibliothek allein (die bedeutendsten hat Dr. Pfeiffer zur Herausgabe Eckhart's herbeigezogen) unter irgendwelchen Schriften einer ähnlichen Richtung einzelne Tractate, Sprüche und Predigten von Eckhart. Nicht selten haben sich solche Fragmente sogar bis in die Gebet- und Erbauungsbücher der damaligen denkenden Welt verirrt.

Bestimmte Behauptungen und kritische Resultate hier zu geben, dürfte selbst für Fachmänner immer eine Schwierigkeit bleiben.

Ein ziemlich sicheres Merkmal der dem Meister zu vindicirenden Stücke scheint mir jene unmittelbare übermässige Metaphysik zu sein, welche überall einen specifisch-theoretischen Charakter hat. Auch darüber wird uns die zweite Abtheilung der Herausgabe des Eckhart von Prof. Pfeiffer noch manche Aufschlüsse geben. Unter manchem Andern, was ich für eine

reifere Beurtheilung zurücklegen muss, möchte ich nur die Erklärung über das Vaterunser in Cod. germ. Mon. 215 als Eckhart's Werk bezeichnen, da Trithemius den Meister als Verfasser einer derartigen Abhandlung nennt, und dieselbe mir unter den vielen gleichlautenden und gleichzeitigen am meisten den Geist des Meisters zu athmen scheint.

Um darüber das entscheidende Urtheil Sachkundiger zu vernehmen, werde ich den Text als Anhang beifügen.

ZWEITER THEIL.

Das System Eckhart's.

5. Die Lehre vom Wesen.

„Wesen ist ein erster Name. Alles das gebrestlich ist, ist Abfall von Wesen.“ [1]) Wesen ist einfach, [2]) ist Sein. [3]) „Das einfältige Wesen göttlicher Natur ist Einigkeit.“ [4]) Dieses Sein ist Gott, und nur Sein bezeichnet Gottes Natur. „Gott ist über allen Dingen ein Stehen in sich selber, und dieses sein Stehen in sich Selber erhält alle Creatur. Gott ist über alle Dinge, und wird nirgends von dem Nicht berührt.“ [5]) Gottes Wesen ist ursprüngliche Substanz. [6]) „Seht, was das ist, das Gott ist, das hat Wesen und das Wesen ist in einer stillen Stillheit, darum ist es unbeweglich.“ [7]) „Was göttliche Natur sei, dessen kam nie ein Tropfen in die Vernehmung einer Creatur.“ [8])

---

[1]) Meister Eckhart. Herausg. v. Pfeiffer. S. 263, Z. 10. Vgl. Thomas I. in an. post. lectio 5. in. IV. met. lect. 5. Duns Scotus in met. IV. n. 1. (opp. t. IV. p. 110). Arist. Metaph. VII. 1. 1028 a. 30. (ed. Bekker). De an. II. 1. 412.

[2]) Eckhart 173, 23.

[3]) Das. 108, 33.

[4]) 390, 15.

[5]) 96, 23.

[6]) 79, 25.

[7]) 389, 2.

[8]) 389, 7. Dass Eckhart hier auf das anspielt, was Aristoteles (Metaph. XII. 6. ff. u. Phys. II. 5) von der οὐσία ἀΐδιος oder πρώτη, dem göttlichen Νοῦς, der da die absolute ἐνέργεια ist — sagt, ist klar. Dass die Mystik die endlichen Wesen von dem absoluten Wesen genau unterscheidet, soll später erwähnt werden. Vgl. Cod. g. 129 f. 8b; wird dieser Unterschied sehr schön besprochen.

Drei Dinge sind zu merken am göttlichen Wesen. Es muss vorerst ein Princip sein, das da in sich erhält alle Dinge; so ist Gott mit seinem göttlichen Wesen in allen Dingen, indem er sie erhält; denn Gott ist ungetheilt, und darum sind alle Dinge und alle Stätte eine Statt Gottes. Also sind alle Dinge Gottes voll nach seinem göttlichen Wesen ohne Unterlass. Zweitens Gott ist ein einiges Eins von ihm selber und nicht von einem Andern. Drittens es beschliesst und einiget Alles in ihm. [9]) Alle Dinge sind ausgeflossen in der Zeit mit Maass, aber in der Ewigkeit sind sie sonder Maass geblieben. [10]) „Alle Creaturen sind ein lauteres Nicht. Was nicht (des) Wesens hat, das ist (ein) Nicht. Alle Creaturen haben kein Wesen, wann ihr Wesen schwebet in der Gegenwärtigkeit Gottes. Kehrte sich Gott ab einen Augenblick, sie würden zu Nichte.“ [11]) Wesen ist die allgemeinste Bestimmung des Seins, eine höhere Bestimmung ist Leben, die höchste Erkennen, „denn in dem, dass die Erkenntniss erkennt, hat sie Leben und Wesen.“ „Nehmen wir aber Wesen blos und lauter, als es in sich selber ist, so ist Wesen höher denn Erkenntniss und Leben, denn in dem, dass es Wesen ist, hat es Erkenntniss und Leben.“ [12]) „Wesen ist so hoch und so lauter, und Gott so verwandt, dass Niemand Wesen geben kann, denn Gott allein. Gottes Eigenschaft ist Wesen. Alsfern unser Leben ein Wesen ist, ist es in Gott. [13])

6. Ueberwesentlichkeit Gottes.

„Vierundzwanzig Meister kamen zusammen, und wollten sprechen was Gott ist, und vermochten es nicht.“ [1]) Gott ist nothwendig über Wesen. Was Wesen hat, Zeit oder Statt, das gehört zu Gott nicht, er ist über all das. So viel er in den Creaturen ist, so viel ist er doch darüber; was da in viel Dingen Eins ist, das muss nothwendig über den Dingen sein.“ [2])

---

[9]) 389, 390.
[10]) 390, 30.
[11]) 136, 23.
[12]) 262, 30—36.
[13]) 262, 263.
[1]) 267, 40.
[2]) Conf. Thomas Cont. gent. l. III. c. 16. c. 17. c. 66. u. a. Summa th. I. qu. 28. a. 2.

Gott ist über der Zeit in ewiger Gegenwart, und begreift deshalb die Zeit in sich. Gott wirkt in Ewigkeit, ungetheilt, ohne Mittel, in sich selber bleibend. Er bedarf Nichts, seiner bedürfen alle Dinge, nach ihm ringen alle Dinge als ihrem letzten Ende. Dies Ende hat keine Weise. Jedes Ding wirkt in Wesen; kein Ding kann wirken über sein Wesen — Gott wirkt aber in Unwesen, denn er wirkte, da kein Wesen war. Grosse Meister heissen Gott ein lauter Wesen; er ist aber hoch über Wesen, so wie ein Engel über einer Mücke. Ich sage, es ist unrecht, dass ich Gott heisse ein Wesen, als ob ich die Sonne heisse bleich oder schwarz. Gott ist weder dies noch das. [3])

Wann ich spreche: Gott sei nicht ein Wesen, so habe ich ihm Wesen nicht abgesprochen, ich habe es in ihm nur emporgehoben und gewürdigt. St. Augustin spricht: Gott ist Wesen ohne Wesen, Weise ohne Weise, gut ohne Güte, Gewalt ohne Gewalt. Gott ist nicht Wesen noch Güte. Gott ist gut, weil er das Allgemeinste ist. [4]) „Wenn wir Gott nehmen in Wesen, so nehmen wir ihn in seiner Vorburg; denn Wesen ist in Gott, und er wohnet in seiner Vorburg, und es ist seine Vorburg, in der er wohnt. Sein Heiligthum aber ist seine Weisheit, in der er allein bleibt, und allein sich in sich selber erkennt, und von keinem Ding erreicht wird. [5]) „Gott ist in allen Dingen wesentlich, wirkend und mächtig“; [6]) und doch ist er nirgends; das ist das Geringste an ihm, dass er alle Creatur erfüllet, seine Grösse ist nirgends. [7]) — Gottes Natur ist, dass er Niemand gleich ist. [8]) Kein Bild öffnet uns die Gottheit und sein Wesen, weil er über Natur und Namen ist. [9]) Gott ist nicht Natur, wie die Creatur, deren Wesen es ist, dass sie beschränkt ist. [10]) Gottes Natur ist, dass sie nicht Gemenge und Vermischung

---

[3]) Meister Eckhart. 268. Vgl. 313, 10—30. Conf. Richard a. St. Vict. de trinit. II. 22. Summa simplicitas, nulla ibi compositio, nulla concretio, ipsa nulli, nihil ipsi inest velut in subjecto. Conf. Anselm. monolog. XXV. p. 14. 1 D.

[4]) 269, 1—30. Vgl. 510, 36.

[5]) 269, 30—40. Vgl. 512, 16. 487, 10—15.

[6]) 11, 6.

[7]) 115, 28.

[8]) 40, 26.

[9]) 41, 1. 92, 25. 531, 38. 143, 16.

[10]) 540, 2 ff.

leiden mag. [11]) „Gott ist Materie und Form seiner selbst, und seine Form zieht sich selber aus seiner Materie, und nach dieser Form formt er alle werdenden Dinge. Doch seine einfältige Natur ist von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen wesenlos, und ist von Sachen sachelos, und darum entgeht sie allen werdenden Dingen, und alle endlichen Dinge müssen da enden.“ [12])

„Gott fliesst in alle Creatur, und bleibt doch von Allem unberührt; so wie der Himmel alle Dinge berührt und doch unberührt bleibt.“ [13]) „Darum schuf Gott so mancherlei Creaturen, dass ihre Eitelkeit Gott beweise; und doch mögen sie ihn nicht mehr beweisen, als ein Tropfen Wasser das Meer. Denn von Tropfen könnte man ein Meer machen, aber durch aller Creaturen Hilfe möchte man nicht dazu kommen, Gott zu begreifen.“ [14])

Gott ist die Wahrheit, und alles in Zeit und Raum Geschaffene ist die Wahrheit nicht. [15]) Alle Creaturen sind in der Zeit, aber Gott hat keinen Schatten von Zeitlichkeit, Veränderlichkeit; [16]) über Zeit und Ort ist er ein reines wandelloses Licht. Gott ist über Vernünftigkeit und Minne, [17]) das Eigentlichste, das man von ihm sprechen mag, ist, dass er Wort und Wahrheit ist. [18]) „Die Gottheit hat aller Dinge Kraft in ihr, und hat keine Gleichheit mit den Dingen. Darum muss die oberste, blosse Klarheit des einfältigen Wesens alle Dinge zumal er-

---

[11]) 143, 31. Conf. Richard. de trin. l. IV. c. 19: Sola divina substantia, quod est supra naturam substantiae, habet simplex esse et in compositum, et nulli inhaerenti subjectum.

[12]) 497, 30 ff. Conf. Thomas, opusc. 30, de ente et essentia c. 1. c. 2. u. s. w. Opusc. 2. c. 13. Ex genere enim habetur, quid est res, non autem, rem esse; nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse. Sed hoc quod Deus, est ipsum esse; impossibile est ergo quod sit genus. De ente et essent. c. 5. f. 33 (t. IV.) Aristot. XII. 8. 1074. a. 55: *τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον, ἐντελέχεια γάρ.*

[13]) Eckhart, 81, 19. Thomas de ent. et esse. c. 6: Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Conf. compend. theol. c. 20. f. 11, t. XVII. opusc. 42. de natura generis c. 3. u. a. a. O.

[14]) Eckhart. 141, 20. Vgl. 169, 30.

[15]) 57, 30. 531, 6.

[16]) 133, 25.

[17]) 807, 1.

[18]) 271, 11.

leuchten.“ [19]) „Die Gottheit ist eine geistliche Substanz, die unergründlich ist, so dass Niemand sprechen kann, was sie ist; [20]) nur dass sie ein Nicht sei. Denn wer spräche, dass sie Icht wäre, dies wäre mehr gelogen als wahr.“ [21]) „Gott ist sein eigenes Nicht, und ist Nicht dem Begriffe aller Creaturen.“ [22]) „Gottes Einigkeit ist ohne Grund, mehr: sie gründet in sich selber.“ [23])

7. Dreieinigkeit.

All die mannigfachen Bestrebungen, das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit für die Vernunft fassbar darzustellen, wie sie bei den Vätern, den Mystikern und Scholastikern herausgetreten sind, berücksichtigt Eckhart. Er kennt die Klippen, welchen die Trinitätslehre des Lombarden nicht entgangen ist, so gut, wie den Irrthum des Abälard. Er hält sich streng an die Bestimmungen der Kirche, und citirt das athanasische Symbolum. Gerade dadurch hat er festen Boden für seine Speculation gewonnen, und mit der ganzen Schärfe seines Geistes weiss er überall die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen, wie Hugo von St. Victor, theilweise in den Grundprincipien der Welt, theilweise in den Grundelementen des menschlichen Geistes selber nachzuweisen. [1])

Die Absolutheit des göttlichen Wesens, das deshalb Ueberwesen ist, weil es in sich alle Bestimmungen und Vollkommenheiten aufgehoben hat, bringt es mit sich, dass dieses Wesen in sich dreieinig ist. [2])

Wie die Scholastik unterscheidet Eckhart Wesen, Substanz und Selbstbeziehungen dieses Wesens, Relationen. Wie er aber Gott und Gottheit unterscheidet, je nachdem er Gott als

---

[19]) 514, 10.
[20]) 524, 38.
[21]) 500, 27.
[22]) 506, 30.
[23]) 525, 31.

[1]) Conf Hugo a. St. V. de sacr. l. I. p. II. c. 7. u. a. Augustinus de trin. XV. 7. 8. de civit. Dei XI. 10. u. s. w.

[2]) Eckhart. 530, 10, 337, 5. 335, 25 u. a. Vgl. 499. 29, 388. 503, 24 ff. 524 ff.

wirkliches oder als blosses Sein betrachtet, so auch Wesen und Wesen in Gott.

Das Wesen als blosses Sein oder als Nichtsein, ist die absolute unbewegliche Gottheit. Dieses blosse Sein ist die Voraussetzung des wirklichen Seins, des immanenten trinitarischen Lebens — diese Unterschiede sind aber nicht an sich, sondern nur für die Vernunft. Anders verhält sich's mit der Einheit des göttlichen Wesens und der Dreiheit der Personen, dies sind an sich seiende Unterschiedenheiten in der Einheit. Desshalb sagt Eckhart, das Wesen (das blosse) gebiert nicht, in seinem Wesen schaut sich der Vater an ohne den Sohn und ohne den heiligen Geist, und sieht da nichts als Einigkeit seines eigenen Wesens. „Wenn aber der Vater ein Wiederschauen und Wiedersehen haben will seiner selbst in einer andern Person, so ist des Vaters Wesen in dem Wiederseh'n gebärend den Sohn, und wann er ihm selber in dem Wiedersehen so wohl gefällt, und das Wiederschauen so lustlich ist, und weil er alle Wollust hat ewiglich gehabt, darum musste er dies Wiedersehen ewiglich haben. Darum ist der Sohn so ewig als der Vater, und von dem Wohlgefallen und der Minne, so Vater und Sohn zusammen haben, hat der heilige Geist seinen Ursprung, und da diese Minne zwischen Vater und Sohn ewig ist, so ist der heilige Geist so ewig wie der Vater und der Sohn, und haben die drei Personen nur ein blosses Wesen, und sind allein unterschieden in den Personen.“ [3])

Darnach ergeben sich aus dem Wesensverhältniss Gottes selber die von der Scholastik aufgestellten Relationen und Notionen. [4]) „Die Gottheit ist ein Himmel der drei Personen, und der Vater ist Gott, und ist eine Person von Niemand geboren noch geflossen, und der Sohn ist Gott, und ist eine Person und ist geboren von dem Vater, und der heilige Geist ist Gott und eine Person und fliesset aus von beiden.“ [5]) „Eine jegliche Person empfängt die Einigkeit der Natur, und doch mit Unter-

---

[3]) Eckhart. 608, 10—28.

[4]) Vgl. Thomas Summa th. I. qu. 28. qu. 29. qu. 30. opusc. 2, c. 49 u. a. Conf. Petav. de dogm. eccles. T. II. p. 260 ff. Anselmus Monol. XLIII. p. 19. 2. A. Richard. Vict. de trin. l. IV. c. 17.

[5]) Eckhart, 530. 15—20. Vgl. 387, 18 ff.

schied: der Vater nach Vaterlichkeit, der Sohn nach Sohnlichkeit, der heilige Geist nach einem gemeinsamen Aussprung beider. Hier sind die Personen Hypostasen (understoz) der Natur; eine jegliche Person empfängt die Einigkeit der Natur allzumal als ein Wesen." [6]) Man kann sprechen von Vaterschaft (paternitas), insofern man den Vater in seiner Möglichkeit von dem wirklichen Vatersein unterscheidet. In der Wirklichkeit ist er Vater, insofern er gebiert. Diese beiden Notionen haben Ein Subject. Ebenso unterscheidet man Sohn und Sohnlichkeit, je nachdem der Sohn als geborner oder ungeborner in Macht des Vaters gedacht wird. Der Sohn ist nicht Gott von sich selber, sondern vom Vater, sonst wären zwei ohne Beginn. Er ist aber Gott an sich selber. Aus den Notionen ergeben sich die Proprietäten: „Des Vaters Eigenschaft ist, dass er von sich selbst, des Sohnes, dass er vom Vater geboren, des heiligen Geistes, dass er ausgeht als Minne von beiden. Der heilige Geist ist nicht geboren, weil er von zweien ausgeht, und nicht von dem Vater allein, als etliche Meister sprechen, dass der heilige Geist allein von dem Vater ausgehe, und nicht von dem Sohne. Das wäre falsch; weil da (indem) der Vater den Sohn gebiert, da theilt er ihm all sein Wesen, all seine Vollkommenheit mit, die da gehöret zum Wesen der Natur, also dass der Vater vor dem Sohne nichts behalten hat. Darum kann der Vater nicht allein ausgeben den heiligen Geist. Also geht der heilige Geist von den Zweien aus und nicht von Einem, aber nicht als sie zwei sind, mehr, als sie Eins sind... In dem ersten, da man

---

[6]) Eckhart, 337, 5—10. Vgl. damit besonders die Abhandlung des Bruder Franke von Cöln. (Cod. germ. Mon. 628 f. 63—66 b. Cod. 133. 14 b. 23 b; herausgegeben durch Franz Pfeiffer in Haupt's Zeitschrift. VIII. S. 243—251.) Bes. S. 248: alliu diu dinc diu dâ sint. diu sint von in selber niht, mêr si sint geursprunct in der êwikeit von einem ursprunge der sîn selbes unsprunc ist, und in der zît geschaffen von nihte von der heiligen drîvaldikeit. ir êwic ursprunc ist der vater und aller dinge bilde in im daz ist der sun; minne zuo demselben bilde daz ist der heilige geist. dar umbe, hête der bildenêre aller dinge in dem vater êwiclichen niht geswebet, sô möhte der vater niht geworht haben. diz ist gesprochen von der unsatter (nach Cod. 628 f. 65 versagten) mugenheit des vaters. her umbe muosten mê persônen sîn dan einiu, wan an dem êwigen vluzze den sun von dem vater sint uz gevlozzen alliu dinc unde niht von in selber. also ist der ewige vluz ein ursprunc aller dinge an ir êwikeit, aber in der zît sint si von nihte geschaffen. dâvon sint si crêâtûren u. s. w.

spricht: da zwei, da versteht man Sohn und Vater. Aber da man spricht: mit Einem, da versteht man Geistigkeit (spiratio). Dasselbe mit Einem ist blos aller Formen, das beweist Geistigkeit. Aber da man spricht: miteinander, da beweiset man Geist (spiritus), der ein anderer ist denn Vater und Sohn an seiner Eigenschaft.“ [7]) Wohl in keiner Partie merkt man dem Meister Eckhart mehr den Scholastiker an, als in der Trinitätslehre. [8])

Dieses in sich unterschiedene trinitarische Leben unterscheidet sich auch in seinen Wirkungen nach Aussen. In dem Universum lassen sich diese Spuren finden. Der Vater offenbart sich als die Macht, [9]) der Sohn als die Weisheit, [10]) und der heilige Geist als die Güte. [11]) Am vollkommensten offenbart sich diese Dreieinigkeit in der menschlichen Seele, die als Bild Gottes dreifältig in den Kräften und einfältig in der Natur ist.“ [12]) Das Gedächtniss der Seele gleichet dem Vater, die Vernunft dem Sohne, der Wille dem heiligen Geiste. [13]) Es darf nicht erinnert werden, dass hier sich Eckhart ganz an Augustinus, Anselmus und die Victoriner hält.

7. Eigenschaften Gottes.

Obwohl Eckhart so sehr die Ueberwesentlichkeit Gottes betont, so muss er dieselbe doch wieder als eine in sich absolut wirksame betrachten. Dieses absolut wirksame Wesen offenbart sich nach innen als Trinität, [1]) und nach aussen in den Beziehungen Gottes zur Welt, als Eigenschaften.

Für die Vernunft ist Gott ursprünglich reines Wesen, wo alle Bestimmungen in dem Abgrunde des reinen Eins, dem un-

---

[7]) p. 175. p. 176. Conf. opusc. 2. c. 57, 58, 62, 61. Summa th. I. qu. 41. a. 1. a. 2.

[8]) Vgl. Eckh. 63, 5. 195, 1. 497, 20 ff.

[9]) 248, 30. 386, 11.

[10]) 497, 20. 332, 333 u. a.

[11]) 511, 2. Conf. August. de vera relig. c. 13. de trinit. VI. 10. Thomas Summa th. I. qu. 39. a. 1—9.

[12]) 386, 11 ff.

[13]) 320, 1. Conf. Anselm. Monol. 32, p. 16. Thomas Summa th. I. qu. 32. a. 1. Comp. th. c. 52, f. 14.

[1]) 388. 499, 1. 503, 24.

weglichen Punkte, aufgehoben sind. [2]) „Dieser Punkt ist aber
Wirksamkeit der Dreifaltigkeit, in der sie all ihre Werke
wirkt hat, unbeweglich.“ [3]) „Die drei Personen sind eine
vermögenheit. Das ist der unbewegliche Punkt und die Einig-
t der Dreifaltigkeit. Der Zirkel ist die Unbegreiflichkeit der
rkungen der drei Personen. Der Punkt bewegt sich nicht.
e Einigung der drei Personen, das ist das Wesen des Punktes.“
r Vater ist Leben, der Sohn ist Bild des Vaters, ist Licht,
heilige Geist der Widerschein, die Liebe beider, hat die
tur beider.“ [4]) Die Eigenschaften sind nur der Reflex der
rkungen Gottes in der Welt. Der innere trinitarische Lebens-
cess Gottes ist von seinem äussern Leben in der Welt ver-
ieden, wie Ewigkeit und Zeit. [5]) So wie die Ewigkeit die
it in sich begriffen hat, so der ewige Lebensprocess die Wir-
ng Gottes in der Welt. Insofern das einfache Wesen der
und der Mannigfaltigkeit ist, ist Gott mit seinem Wesen in
en Dingen. [6]) Insofern können wir dieses namenlose Wesen
Namen bezeichnen. Alle Eigenschaften, Liebe, Güte, Weis-
t und Gerechtigkeit sind in ihm Eins. [7])

9. Die Schöpfung.

Die Welt ist ihrem Principe nach in Gott. „Alle Dinge
d ausgeflossen in der Zeit mit Maass, aber in der Ewigkeit
d sie sonder Maass geblieben. Da sind sie Gott in Gott.
ss nehmet ein Gleichniss. Wäre ein Meister, der alle Kunst
sich hätte, wenn er auch aus jeglicher Kunst ein Werk
kte, dennoch hätte er all seine Kunst in ihm beschlossen.
e Künste sind Meister in dem Meister. Also hat die Erstig-
t aller Dinge Bilder in sich beschlossen, das ist Gott in Gott.“ [1])

---

[2]) 503, 38.
[3]) 503, 35.
[4]) 525, 3 ff. 499, 35. 68, 30.
[5]) 268, 16. 5, 30. 390, 30. 207, 1. ff.
[6]) 141, 33. 390, 30. 143, 20.
[7]) 145. 146.
[1]) 390, 30. Conf. Thomas Aqu. Summa cont. gent. l. II. c. 15. ff. Aristot.
s. VIII, 4. 255, a. 16. Metaphys. VII. 7. XII, 3. IX. 8. 1049 b. 24: ἀεὶ ἐκ
δυνάμει ὄντος τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. De coelo II, 3. 286. a. 9:
δ' ἐνέργεια ἀθανασία τοῦτο δ'ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.

Eckhart unterscheidet das ewige Werden, den trinitarischen Lebensprocess, in welchem allerdings alles zeitliche Werden seinen Grund hat, von diesem Werden in der Zeit. „Gott ist von sich selber ewiglich, und der Vater hat von Nichts alle Dinge geschaffen, und Alles das er ist an sich selber, das fliesst ihm von seiner eigenen Natur zu, die da so unwerdentlich ist, dass sie allen Dingen entwird, und aller Dinge Werden endet (zielt) an dem Entwerden. Der Sohn ist Gleichniss des Vaters, ohne das, dass er von dem Vater Alles empfängt was dieser hat, und ist ein Bild alles Werdens. Doch ist er Eins in dem Entwerden. Der heilige Geist ist ein Zusammenhalt des Vaters und des Sohnes, und ist Eins mit ihnen in dem Entwerden, und er ist ein Werkmeister und Wirker des Werdens in der Ewigkeit und der Zeit. Dies zeitliche Werden endet an dem ewigen Entwerden, und das ewige Werden ist ein Werk der ewigen Natur, und darum hat es weder Anfang noch Ende.“ [2])

Ganz wie Aristoteles und Thomas bestimmt Eckhart Gott als actus purus, der seine eigene Form ist ohne alle Potenzialität, und dennoch in sich die Ideen aller endlichen Dinge trägt. [3]) Jegliche Creatur hat Actualität und Potenzialität, Gott ist reine Wirklichkeit, lauteres Wesen, hoch über Wesen. Dieses reine Insichsein ist aber das Princip aller Creatur; er „rühret alle Creatur, und bleibt von Allem unberührt.“ [4]) Deshalb ist er Herr der Creaturen. „Nicht daran allein liegt aber seine Herrschaft, dass er Herr ist aller Creaturen, mehr: seine Herrschaft liegt daran, dass er möchte schöpfen tausend Welten, und er (doch) über den allen schwebete in seinem lautern Wesen, darin ist seine Herrschaft.“ [5]) Eben so wenig als ein Stein englische Weisheit hat, eben so wenig kann Gott aufgehen in Zeit und zeitlichen Dingen. [6]) „Würde Gott von der Zeit berührt, er wäre

---

[2]) S. 497, 20—30. Conf. Thomas Sum. c. gent. II, 45. comp. theol. c. 72 f. 16. Summa theol. I. qu. 44, a. 3.

[3]) 497, 31. 101, 35. 268, 10. 137, 29. Thomas comp. theol. c. 68. Sum. theol. I. 44. a. 1: Necesse est dicere, omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse etc.

[4]) 96, 23. conf. Thom. Compend. theol. c. 74: Deus autem est actus purus absque potentiae permistione.

[5]) 101, 35 ff.

[6]) 102, 27.

nicht Gott." [7]) „Zeit oder Raum, das gehört zu Gott nicht, er ist darüber; dass er ist in Allen Creaturen, dies ist er doch darüber; was da in viel Dingen Einheit ist, das muss nothwendig über die Dinge sein." [8])

Das philosophische Denken betrachtet Gott als ein reines Sein. Das Wort „ich bin" kann nur Gott allein sprechen. [9]) Im Gegensatz zu diesem reinen Sein steht nur das Nichtsein. [10]) Alle Creatur als solche ist Nichtsein, weil ihr Sein in und aus Gott ist. [11]) Insofern hat alles geschaffene Sein seinen Grund in dem ewigen Lebensprocess Gottes. „Gott ist allezeit wirkend in ewiger Gegenwart, und sein Wirken ist sein Sohngebären. In der Geburt sind alle Dinge herausgeflossen." [12]) Gott macht alle Dinge in einem Spruch. (Logos.) In diesem Spruch ist der Grund der Welt. [13]) Augustinus spricht: Gottes Sprechen, das ist sein Gebären, und sein Gebären, das ist sein Sprechen.

Gott sprach nie ein Wort mehr als Eines, und das ist ihm so lustlich, dass er nie mehr ein anderes sprechen will. Und liesse Gott dies Wortsprechen ab einen Augenblick, Himmel und Erde müssten vergehen." „Das ewige Wort ist das Wort des Vaters, und ist sein eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus. In dem hat er gesprochen alle Creaturen ohne Anfang und ohne Ende." [14]) In diesem Worte hat Gott die Welt ewig geschaffen, [15]) in der Zeit aber hat Gott alle Ding' von Nicht gemacht, und hat die Gottheit darein geflösst, dass die Ding' der Gottheit voll sind. Wären sie der Gottheit nicht voll, so würden sie zu Nicht." [16]) In diesem Sinne ist alle Zeiträumlichkeit ein Nicht, ist Abfall vom Wesen. [17])

---

[7]) 105, 15.

[8]) 268, 10. 313, 10—30. 389, 25.

[9]) 300, 10.

[10]) 83, 5.

[11]) 136, 25. conf. Thomas Sum. th. I. qu. 65. a. 3: Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo praesubposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum.

[12]) 254, 10.

[13]) 100, 26.

[14]) 76, 28.

[15]) 579, 6.

[16]) 529, 21. 657, 20.

[17]) 107, 38. 512, 13. 117, 29.

In Gott muss die Schöpfung eine ewige sein, denn in ihm ist nicht Zeit noch Mittel, in ihm ist blosse ewige Gegenwart. [18]) In ihm gibt es keine Zukunft und keine Vergangenheit. „Gott schuf nicht Himmelreich und Erdreich, sowie wir Vergängliche sprechen, dass sie würden, denn alle Creaturen sind in dem ewigen Wort gesprochen.“ [19])

Aus dieser Ewigkeit ist Zeit und Maass geflossen, und deshalb sind alle Dinge zeiträumlich. [20]) „Natürlichkeit ist angenommen in der Zeit.“ [21])

Dadurch, dass Eckhart die Dinge an sich, und dieselben in ihrem Grunde, in Gott, unterschied, bestimmt er die von Augustinus und Thomas unentschiedene Frage über die Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt näher. Nach Augustinus und Thomas stand der Satz fest: sobald man eine Ewigkeit der Welt behauptet, wird die Welt mit Gott identificirt, was entschieden falsch ist. [22]) Die Frage, wie Gott in sich ewig der Grund der Welt ist, ohne dass diese nach Aussen da war, lässt sich — so lehrt Thomas — auf dem Standpunkte des blossen Wissens nicht entscheiden. [23])

Dagegen folgert Eckhart aus dem Gottesbegriff die logische Nothwendigkeit, dass die Welt ewig in Gott, als in ihrem Grunde war, denn der Begriff Gottes schliesst alle Veränderlichkeit aus. [24])

In seinem ewigen Worte, dem Sohne, sagt Eckhart, spricht Gott die Welt von Ewigkeit aus, in diesem Worte ist das ewige

---

[18]) 7, 32. 488, 18. 529, 1—15.

[19]) 488, 19. 325, 20.

[20]) 390, 30.

[21]) 466, 31.

[22]) August. De genesi ad lit. V, 5. De civ. Dei. XI, 6. XI. 4. Thomas Aqu. I. 46, 2: Certum est, nihil Deo aequiparari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione.

[23]) August. de civ. Dei XII, 15. Thomas Sum. th. I. 46. 1: Dicendum mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest.

[24]) Conf. Erig. de div. l. I. c. 13. de divis. nat. l. III. c. 8: Deum praecedere universitatem credimus non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur.

Bild der Welt. [25]) Von Seite Gottes angesehen, ist die Welt immer eine ewige, denn Gott wird von Zeit nie berührt; an sich selber kann sie aber nur eine zeitliche sein, denn der Begriff der Welt schliesst die Momente der Zeit und der Raums wesentlich in sich. [26]) In Gott ist alles Wirken ein ewiges, sobald dieses ewige Wirken sich in dem Nichts offenbart, schafft, [27]) setzt es die Zeiträumlichkeit; und desshalb ist die Welt an sich nur eine zeitliche, obwohl sie nicht aufhört in Gott, ihrem Grunde, eine ewige zu sein. Die Creatur, als ungeschaffene, ist in Gott, aber nicht an sich selber. Alle Creaturen sind edler in Gott, denn sie an sich selber sind. [28]) Dadurch ist Gott keineswegs mit der Welt confundirt, wie das Amalrich und der Pantheismus überhaupt thut; die Welt ist nicht Gott, und Gott ist nicht die Welt. Das Sein der Welt ist aus Gott, aber es ist von dem Sein Gottes wesentlich verschieden. „Es ist also der Gedanke des Ursprungs des Seins der Welt von Gott allein der Gedanke, dass Gott die absolute Causalität des Seins der Welt ist, was den specifischen Inhalt des Begriffs der Schöpfung ausmacht. Im Begriff des Geschöpfs, und zwar ausnahmslos jedes liegt es allerdings, dass es auch der Zeit nach endlich ist, und einen Anfang hat, nicht aber liegt dasselbe auch im Begriff der Schöpfung," bemerkt in diesem Sinn Rothe mit Recht. [29])

Diese zeitliche Schöpfung unterscheidet sich von der ewigen in Gott, wie das Kunstwerk von dessen Gedankenbild im Künstler; [30]) Gott hat von Natur seinen Sohn in der Ewigkeit

---

[25]) 100, 28. 325, 20—30.

[26]) Conf. Erigena de div. III. 8: sed una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi.

[27]) Eckhart 121, 6. 207, 1. 132, 35. 390, 30. 497, 21. 514, 30.

[28]) 530, 5 ff. Vgl. Rothe's Ethik. I, 101 ff. „Es hat überhaupt gar keinen verständigen Sinn, dass Gott der Zeit nach der Welt vorangehen soll, weil es vor dem Sein der Welt gar keine Zeit geben kann, und es für Gott, abgesehen von seinem Verhältniss zu der wesentlich zeitlichen Welt, eine Zeit schlechterdings nicht gibt, also auch keine Zeit vor der Erschaffung der Welt." Dass dadurch ein Nothwendigkeitsverhältniss in Gott verlegt wird, ist allerdings vom endlichen Standpunkt richtig, aber nicht in der Wirklichkeit.

[29]) l. c. S. 102.

[30]) Eckhart 502, 25. 325, 1—40 ff. Conf. Thomas Sum. th. I. 65. a. 4. Compend. theol. c. 135 (f. 26 t. XVII): Deus in omnibus est per potentiam, essentiam et praesentiam; per essentiam, nam omne esse est participatio divini esse, per potentiam omnia in virtute ejus agunt etc.

geboren, nicht aber die Welt, [31]) obwohl in dem ewigen Worte die Dinge gedacht sind.

In solcher Weise ist die Dreifaltigkeit Ursprung und Endziel aller Dinge. [32]) Denn „der Meister (Aristoteles) spricht, dass in allen Dingen das jüngste Ende des Werkes eigentlich ist vorgemeinet (intendirt) in des Werkes erster Sache. Aller Welten jüngstes Ende ist ihr Gut, und das ist die Ordnung aller Creaturen zu Gott, wie Aristoteles spricht.“ [33]) „Darum muss er in sich selber haben ein eigenes Bild der Ordnungen, und deshalb muss er in sich selber tragen jeglicher Creatur sonderliches Bild. So wie der Meister nicht in sich haben möchte ein vorgehendes Bild des ganzen Hauses, wenn er nicht ein Bild von jedem Theil desselben hätte, so muss es auch in Gott sein ... Und dies ist das Wunder, dass die Mannigfaltigkeit der Bilder bestehen mag in der Einfaltigkeit des göttlichen Wesens, in dem alle wesentlichen Dinge Ein Ding sind. [34]) Das Gedankenbild ist in des Meisters Vernunft als ihr Object, nicht als eine Form der Erkenntniss.

Dies ist nicht gegen die Einfältigkeit der göttlichen Erkenntniss, dass sie mehr denn Ein Ding verstehe, und sehe als einen Gegenwurf. (Object.) Davon sind die unzähligen vorgehenden Bilder in Gott, insofern er dies schauet und nimmt, nicht als ob in dem (darin) seine Vernunft schaue. Das versteht also: Gott erkennt sein Wesen vollkommen, so viel als es er-

---

[31]) 336, 1—40. 514, 29. Conf. Thomas S. th. I. 65. 4: Cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam, cui per formam acquisitam similatur .... Sed omnia simulantur Deo qui est actus purus, in quantum habet formas per quas fiunt in actu etc.

[32]) 285, 36. 324, 325 ff. 503. 660, 18. 180, 2. 143, 30. 145, 18.

[33]) 325, 33. 332. 333. Conf. Arist. Metaph. XII. 3. Phys. III, 6. 207. a. 21. Thomas. De principiis naturae f. 208: Simpliciter loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum, actus est.

[34]) 326, 10. Thomas Compend. theol. c. 96. f. 20. So unterscheidet der anonyme Schüler Eckhart's (Cod. 129 f. 9 a.) das göttliche Wesen von dem endlichen Wesen: Erde und stein, tyer und fogel, mensch und engel, der iegliches hat wesen. also daz der stein hot einez steinez wesen und der fogel einez fogels wesen und der mensche einez menschen wesen, und hat doch keinen unterscheid in dem wesen, wenn ez wirt gemeinet in seiner lauterkeit ... 9 b. so das wesen lauterlich wirt genumen, so hat stein noch mensch noch kein ding unterscheit.

kennbar ist, beides in sich selber und so viel alle Creaturen mit ihrem natürlichen Wesen ein widerscheinendes Gleichniss haben im göttlichen Wesen; und diese eigentliche Vergleichung aller Creaturen im göttlichen Wesen heisst das vorgehende Bild. Davon müssen der Bilder so mannigfache sein als mannigfache Grade der Schöpfung damit verglichen werden.“ [35]) Auf diese Weise sucht Eckhart das ewige Bild der Dinge in Gott von seinem ewigen Wesen zu unterscheiden. Die vorgehenden Bilder sind nach seiner Unterscheidung das Wesen Gottes, nicht an sich, sondern insofern das eine Wesen Gottes ein Spiegel ist, der aller Creaturen Wesen vergleicht (reflectirt). „Und weil man in dem einen Wesen Gottes aller Dinge Vergleichung (Reflex) hat, die das vorgehende Bild heisst, davon ist der Bilder manniges, und das Wesen ist nicht dann Eines. So wie in einem Spiegel widerscheinen mannigerlei Bilder, wäre aber in dem Spiegel ein Auge, das möchte alle die Bilder sehen als einen Widerwurf (Reflex) seines Gesichtes.“ [36])

In dem Schöpfungsbegriff entwickelt der Meister die Lehre von der Präscienz und Prädästination. Wie die Schöpfung von Seite Gottes eine ewige, so ist auch sein Wissen und Wollen derselben ein ewiges. Bei Gott gibt es also an sich kein Vorherwissen und Vorherwollen — da ist ewige Gegenwart. Nur von Seite der wesentlich zeitlichen Welt aus wird das ewig gegenwärtige Wissen und Wollen ein Vorher - Wissen und Wollen. [37])

Obwohl das Böse nicht von Gott ist, [38]) und deshalb auch kein Wesen, sondern Beraubung des Wesens, Mangel ist, so erkennt es Gott doch. So wie die Blindheit des Auges an sich nichts ist, und doch das Auge des Sehens beraubt, so ist auch die Natur des Bösen. Desshalb erkennt dasselbe Gott nicht an sich im Bilde der Sünde, sondern im Bilde der entgegengesetzten Tugend; [39]) so z. B. die Lüge im Bilde der Wahrheit.

Die Frage, ob Gott von allen Dingen, die er erkennt,

---

[35]) 326, 10—30.
[36]) 326. 30—40 ff.
[37]) 327, 10. 487, 27. ff.
[38]) 529, 24.
[39]) 327, 15 ff.

vorgehende Bilder in sich habe, oder ob er etwas ohne Bild erkenne, entscheidet er nach Thomas: „Die vorgehenden Bilder sind ein Ursprung oder Anfang der Schöpfung aller Creaturen, davon heissen sie Bilder, und in dieser Hinsicht gehören sie zur wirkenden Erkenntniss (Gottes). Andererseits sind die Bilder im Anfang aller Erkenntniss der Creatur, und so heissen sie eigentlich ein Widerschein des Wesens der Creatur, das Gott erkennet; und insofern als er erkennt, hat er sein vorgehendes Bild." [40]) In dem ewigen Spiegel seiner Werke hat Gott Verständniss aller Creaturen, davon erkennt er in vorgehenden Bildern alle anfälligen und selbststehenden Wesen. Doch ist da Unterschied der Anfälle (Accidentien). Die bleibenden Dinge erkennt er in ihren Grundbegriffen, die zufälligen in sonderlichen Bildern ohne ihre Grundbegriffe, so z. B. die Tugenden des Menschen, die übernatürlichen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes. [41])

Wie Gott die höchste Einheit, so trägt alle Mannigfaltigkeit, alle Verwandlung der Creaturen in sich das innere Streben nach Einheit. [42])

Der Grund, warum Gott die Welt geschaffen, ist er selber, und in allen Dingen meinet Gott sich selber. So ist Gott auch das Ziel der Welt. [43])

10. Die Geschöpfe.

Ganz in der Art der aristotelischen Scholastik unterscheidet der Meister die Stufenreihe der Creaturen nach ihrem Verhältniss der Actualität und Potenzialität. [1]) Darnach theilt sich die Creaturwelt ein in die rein geistige, die Engelwelt, und in die sichtbare Welt; diese wieder in die intellectuelle und in die materielle.

---

[40]) 327, 5—12.
[41]) 327, 25 ff.
[42]) 334, 5.
[43]) 13, 10. 285, 35. u. a.

[1]) 5, 30. 75, 5. 660, 15. Conf. Aristoteles. Physic. II, 7. VIII, 9. 265. a. 22. Phys. VIII. 5. 257. b. 2. Thomas De ente et ess. c. 5. (t. IV. p. 35). Cont. Gent. l. II. c. 45 Sum. theol. I. qu. 44. u. a. De principiis naturae (t. XVII. f. 208).

Die Lehre Eckhart's von den Engeln ist ganz die areopagitisch-scholastische. Sie sind nach Art der platonischen Ideen als Weltpotenzen gedacht, [2]) jedoch ist ihnen die individuelle Persönlichkeit vindicirt. [3]) Sie sind rein geistige Intelligenzen, ohne Materie, Abbilder des göttlichen Lichtes. [4]) Der Engel ist „ein vernünftig blosses Licht, geschieden von allen materiellen Dingen." [5])

Ihre Abstufung und ihre Namen haben sie aus ihrer Wesensbeziehung zu Gott. [6])

In der Hierarchie der Engel „ist göttliche Ordnung, göttliches Werk und göttliches Gleichniss der göttlichen Wahrheit so viel als möglich ist. Was ist göttliche Ordnung anders als göttliche Kraft, und aus beiden bricht die Minne, das ist der Brand und die Weisheit und Wahrheit und Macht (mügenheit = potentia)." [7]) Sie haben eine doppelte Erkenntniss, die eine ist ein Morgenlicht, die andere ein Abendlicht. Das Morgenlicht ist, dass sie alle Dinge in Gott sehen, das Abendlicht, dass sie die Dinge sehen in ihrem natürlichen Lichte. [8])

„Der oberste Engel ist dem göttlichen Ausfluss am nächsten, und hat göttliche Macht und Gleichniss am meisten, so dass er bewahrt und pflegt all diese Welt und alle Engel, die unter ihm sind." [9])

Die Erkenntniss des Engels unterscheidet sich von der des Menschen, dass er unmittelbar in Gott im überzeitlichen Nu erkennt, der Mensch aber mittelbar durch die Sinne in der Zeit. [10]) Ebenso erkennen auch „die Seligen in Gott ein Bild, und in diesem erkennen sie alle Dinge, und Gott selber." [11])

Die von Gott aus Selbstsucht getrennten Engel sind die Teufel.

---

[2]) 212, 12. Conf. Thomas. cont. gent. III. c. 22. Sum. th. I. qu. 50. a. 1.
[3]) 257, 1. ff.
[4]) 103, 25.
[5]) 162, 1. ff.
[6]) 110, 14.
[7]) 160, 25. Die nähere Ausführung besonders S. 578 ff.
[8]) 111, 2 ff. 162, 16.
[9]) 124, 20.
[10]) 162, 10.
[11]) 14, 5.

11. Der Mensch.

Die Anthropologie Eckhart's ist ebenfalls die der aristotelischen Scholastik. Seine Theorie der Zeugung lautet ganz aristotelisch. [1]) Er ist Creatianer, aber nicht so, dass er die göttliche Thätigkeit und die Naturgesetze als äussere Gegensätze darstellt. Gott ist die absolute Form der Welt in freier, schöpferischer Weise, ebenso auch die Form der menschlichen Seele. Die Zeugung ist „ein Werk der Natur und eine Schöpfung von Gott.“ [2])

Der Mensch ist die Spitze der materiellen Schöpfung, in welcher diese ihr Ziel erreicht hat. Derselbe ist gesetzt zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen die Welt und Gott. [3])

Die übrigen Creaturen sind ein Fussstapfen Gottes, die Seele des Menschen aber ist Bild Gottes; gemacht ist der Mensch nach dem Bilde der heiligen Dreifaltigkeit. [4]) Keine Eigenthümlichkeit hat Eckhart's Anschauung von den beiden Bestandtheilen des Menschen; überall folgt er der aristotelischen Bestimmung. Die Seele ist Form des Leibes; als solche ist sie in jeglichem Gliede allzumal, [5]) weil sie eine einfache Form ist. [6]) „Sie heisset darum Seele, weil sie dem Leibe Leben gibt, und Form des Leibes ist. Geist heisst sie, insofern sie abgeschieden ist von hie und nu und aller Natürlichkeit.“ [7])

„So wie die Seele dem Leibe Wesen gibt, so ist Gott der Seele Leben. So wie die Seele sich giesset in alle Glieder, so fliesset Gott in alle die Kräfte der Seele.“ [8]) „Gott ist der Seele

---

[1]) 151, 1. 260, 32. u. a.

[2]) 261, 5 ff. Conf. Thomas cont. gent. II. c. 89. p. 185: Virtute enim Dei utrumque fit et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat.

[3]) 406, 29. 170, 12. 95, 14. 409, 39. 136, 35. Summa theol. I. qu. 75. a. 1. Cont. gent. l. II. c. 57.

[4]) 11, 7. 179, 25.

[5]) 81, 14.

[6]) 17, 31. 268, 15. Conf. Arist. De anima. II. 4. 415. 7: *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή* ff.

[7]) 318, 26. 150, 10.

[8]) 109, 30. Conf. Alcuin de animae ratione opp. ed. Froben. T. II. p. 146—153.

Form, und ist der Seelen Seele.“ [9]) „Da Gott die Seele schuf, da griff er in sich selber, und machte sie nach seinem Gleichniss. Davon sprichet Meister Eckehart von Paris: Gott hat Nichts geschaffen, das ihm gleich sei, als die Seele. So wie man Gott keine Gestalt geben kann, so kann man auch der Seele keine Gestalt geben; so wie Gott untödtlich ist, so hat er auch die Seele untödtlich geschaffen... Gott ist von sich selber sein eigenes Wesen. Aber was die Seele ist, das hat sie von Gott, und ist also von ihm ausgeflossen, dass sie an dem Wesen nicht ist geblieben, sondern sie hat ein fremdes Wesen empfangen, das seinen Ursprung von dem göttlichen Wesen genommen hat. Darum mag sie Gott nicht gleich wirken, denn wie Gott alle Ding beweget im Himmel und auf Erden, und allen Dingen das Leben gibt, so bewegt die Seele den Leib, und gibt ihm das Leben in allen Gliedern, dass er mag sehen, hören, greifen, reden und gehen, wiewohl sie mit ihren Gedanken anderswo ist.“ [10]) „Von Gott unterscheidet sie sich durch ihre Geschaffenheit. [11]) Wann Gott hat die Seele geformet an (nach) ihm, und mit ihm und in ihm von der Zeit, in der Zeit und nach der Zeit.“ [12]) „Was Gott hat von Natur, das hat die Seele von Gnaden.“ [13])

Die Gottähnlichkeit der Seele liegt nicht in ihren Kräften, sondern in ihrem Grunde. In dem Seelengrunde (imago, mens) ist Gott unmittelbar. — In diesem Punkte geht Eckhart über die Scholastik hinweg. Thomas hatte die Vernunft, Duns Skotus den Willen als die höchste Seelenkraft und als die Spitze der Seele bezeichnet. Eckhart fasst diese beiden Kräfte als Functionen des Seelengrundes, des Gottesbildes, welches der Complex aller geistigen Kräfte im Menschen ist, aus dem diese dann wirken. Er bezeichnet es mit dem Namen Gemüthe, Fünklein, Synteresis, Wesen der Seele. [14])

---

[9]) 658, 23. Conf. Thomas. cont. gent. II. c. 71. c. 89. p. 184.

[10]) 394, 5 ff. Arist. de animae II, 2. 415. 17. Thomas cont. gent. II. c. 70. Summa th. I. qu. 76.

[11]) 122, 1. 5, 6.

[12]) 394, 33.

[13]) 531, 36.

[14]) 68, 69. 386, 10. 503, 20. 499, 2. 521, 20. 522. Vgl. Tauler und Hermann von Fritzlar. Schmidt. S. 99. Böhringer S. 167.

Dieses Wesen unterscheidet er von den Kräften; in dem Wesen sind die Kräfte alle eins und gleich edel, ihr Unterschied kommt von ihrer Wirkung. [15]) „Alle Werke, die die Seele wirket, die wirket sie mit den Kräften. Was sie versteht, das versteht sie mit der Vernunft. So sie gedenkt (sich erinnert), das thut sie mit dem Gedächtniss. Soll sie minnen, das thut sie mit dem Willen, und also wirkt sie mit den Kräften und nicht mit dem Wesen.“ All ihr Wirken ist aber mittelbar durch die Sinne bedingt. Die Kraft des Sehens wirkt sie nur durch die Augen, anders mag sie das Sehen nicht wirken oder geben, und so ist es mit allen andern Sinnen. Aber in dem Wesen ist kein Werk. Die Kräfte, mit denen sie wirkt, fliessen aus dem Wesen; in dem Grunde, da ist das Mittel Schweigen, d. h. in dem Grunde allein empfängt sie unmittelbar die Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Hier hängt nach Eckhart's Ansicht die Seele unmittelbar mit Gott zusammen. „Gott geht hie in die Seele mit dem Seinen ganz, nicht mit einem Theile. Gott geht hie in die Seele in dem Grunde. Niemand thut den Grund rühren in der Seele, denn Gott allein. Die Creatur kann nicht in den Grund der Seele, sie muss hier draussen bleiben in den Kräften. Da sieht sie wohl ihre Bilder an, womit die Creatur eingezogen ist, und Herberg hat empfangen. Denn, wenn die Kräfte der Seele die Creatur rühren (bewegen), so nehmen sie und schöpfen Bilder und Gleichnisse von der Creatur, und ziehen das in sich. Davon kennen sie die Creatur. Näher kann die Creatur nicht in die Seele kommen; auch nahet die Seele nur dann der Creatur, wenn sie zuerst von ihr willig ein Bild empfangen hat.“ [16]) Diese Lehre vom Seelengrund übt einen entschiedenen Einfluss auf das ganze System Eckhart's aus, auf dieser Unmittelbarkeitstheorie baut sich seine Mystik auf, hier erinnert er an die Lehre des Areopagiten und der Victoriner. Dieser Hauptpunkt der Mystik des Meisters mag die Grundlage bilden für eine tiefere Psychologie, welche sowohl die Unmittelbarkeitslehre des Pantheismus, als auch einen abstracten Dualism des Rationalismus zu überwinden im Stande ist.

In dieser Grundlehre seiner Mystik bedient sich Eckhart

---

[15]) 4, 29 ff. 193, 25.

[16]) S. 4. u. 5 ff. S. 180, 1 ff. 511, 1.

vielfach ganz pantheistischer Ausdrücke, von welchen die Bulle des Papstes einige als „häretisch dem Wortlaute und der Verbindung“ nach verwirft. Es sind aber bei Eckhart noch viele Stellen zu finden, wodurch er sich entschieden gegen den Pantheismus ausspricht. Jedenfalls hat er gerade durch diese Unterscheidung den einseitig theoretischen Standpunkt der spätern Scholastik, welcher nothwendig in Rationalismus ausarten musste, ebenso wie den modernen Pantheismus des „Begriffes“ zur Unmöglichkeit gemacht, und die Möglichkeit angebahnt, den theoretischen Standpunkt mit dem praktischen zu versöhnen.

Von dem Seelengrunde, dem Gemüthe (Synteresis) lehrt er, dass es in sich die Aehnlichkeit der Dreieinigkeit habe; [17]) „dieses ist das Fünklein der Seele, das da geschaffen ist von Gott, und ein Licht und ein Bild göttlicher Natur, das da Allem widerstrebt, was nicht göttlich ist, und ist immer zu Gott geneigt, sogar in der Hölle noch.“ [18]) Es ist das Band, wodurch der Mensch an Gott gebunden ist. [19])

Diesem ihrem Naturgrunde nach ist die Seele einfach, ist ganz und ungetheilt im ganzen Körper. [20]) Darnach hat Gott die Seele sich selber gleich gemacht, dass sie über allen Dingen, in allen Dingen, unter allen Dingen, ausserhalb aller Dinge sein kann, und doch in sich ungetheilt bleibt.“ [21])

Nach diesem Bilde ist der Mensch mit Gott eins. „Und also ist die Einigkeit des Menschen und Gottes zu nehmen nach Gleichheit des Bildes, denn der Mensch ist Gott gleich nach dem Bilde. Und darum, wenn man spricht, dass der Mensch mit Gott Eins sei nach der Einigkeit Gottes, so nimmt man ihn nach dem Theil des Bildes, als er Gott gleich ist, und nicht nach dem er geschaffen ist; nicht so, dass die Creatürlich-

---

[17]) 318. 1 ff. 394, 10. 416, 5. 386, 10.

[18]) 113, 33 ff. Conf. Thomas (S. th. I. qu. 79) bestimmt synteresis als habitus principiorum operabilium. Gerson, Consid. de theol. mystica cons. XIV: Synteresis est vis animae appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum etc.

[19]) Es mag wohl nur ein lapsus calami sein, wenn Dr. Greith S. 114 statt des Wortes synteresis Synthese setzt.

[20]) 468, 15. 383, 25.

[21]) 511, 32.

keit zu Nichte werde, sondern dass sie in Gott erkannt werde.“ [22])

Dadurch, dass die Seele Gottes Bild ist, ist sie Gottes empfänglich, und Gott ergiesst sich in sie; aber nicht so, wie man Wein in ein Fass giesst, „denn geistliches Fass und leibliches Fass haben Unterschied. Der Wein ist in dem Fass, das Fass ist nicht in dem Wein; auch ist der Wein nicht in dem Fass, nämlich in den Brettern desselben; denn wäre er in dem Fass, insofern dieses aus Brettern besteht, so könnte man ihn nicht trinken. Anders ist es um das geistliche Fass. Alles das darin empfangen wird, das ist in dem Fass, und das Fass ist in ihm, und ist das Fass selber. Alles, das das geistlich Fass empfängt, das ist seine Natur... Bild mag nicht sein ohne Gleichheit, aber Gleichheit mag wohl sein ohne Bild. Zwei Eier sind gleich weiss, und ist doch eines des andern Bild nicht; denn das des andern Bild soll sein, das muss von seiner Natur gekommen sein, und muss von ihm geboren sein, und muss ihm gleich sein.“ [23])

Insofern die Seele Gottes Bild ist, muss sie also Gott gleich sein. „Hier ist Gott ohne Mittel in dem Bilde, und das Bild ist ohne Mittel in Gott. Doch ist Gott viel edler in dem Bilde, denn das Bild in Gott“ ... „Die andere Eigenschaft des Bildes ist, dass es seiner selbst nicht ist, noch von sich selber ist. In derselben Weise, wie das Bild, das in den Augen empfangen wird, das Auge nicht ist, und kein Wesen an den Augen hat, sondern allein eine Inclination (ein zuohangen und ein zuohaften) nach dem hat, dessen Bild es ist, und für dasselbe allzumal ist, und von ihm sein Wesen nimmt, und dasselbe Wesen ist. Bild ist seiner selbst nicht, noch ist es für sich selber; es ist allein dessen, dessen Bild es ist, und ist ihm allzumal Alles, das er ist. Bild nimmt allein sein Wesen ohne Mittel an dem, dessen es Bild ist, und hat Ein Wesen mit ihm und ist dasselbe Wesen.“ [24])

Desshalb ist auch das Wesen der Seele unbegreiflich. „So wenig Gott in Namen und Worten mag begriffen werden, so

---

[22]) 198, 30.
[23]) S. 68.
[24]) 69.

wenig mag die Seele in Bildern oder Formen begriffen werden. Wann Gott alleine hat die Seele ohne Unterschied geschaffen mögen, also dass Niemand wissen mag, was sie ist.“ [25]) „Menschliche Kunst kommt nimmer dahin, was die Seele ist, zu erkennen; dazu gehört übernatürliche Kunst. Was die Seele in ihrem Grunde sei, das weiss Niemand.“ [26])

Da ist die Seele ein Spiegel, in dem sich Gott spiegelt. „Das Widerspielen des Spiegels in der Sonne, das ist in der Sonne. Sonne und er ist doch das, was er ist. Also ist es um Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen und mit seiner Gottheit, und er ist doch nicht die Seele, das Widerspielen das ist in Gott. Gott und sie ist doch das (was) sie ist.“ [27])

Das Gottesbild zur Entfaltung zu bringen, ist die höchste Aufgabe der Seele. [28])

Die Kräfte der Seele unterscheiden sich in höhere und niedere. Durch die drei niedern Kräfte steht sie mit der Sinnenwelt, durch die höhere mit der geistigen Welt in Berührung. [29]) Die niedern drei sind: Bescheidenheit (Unterscheidung, rationale), Zürnerin (irascibilis) und Begehrung (concupiscibilis). [30]) Die obern drei sind: Gedächtniss (memoria), Vernunft (intellectus) und Wille (voluntas). [31])

Die höchste Kraft ist die Vernunft, sie geht vor dem Willen, weil sie Gott als Wesen sucht, der Wille Gott nur als Gut. [32])

„Es sprechen etliche Meister, die Seele sei gemacht von allen Dingen, weil sie ein Vermögen hat, alle Dinge zu verstehen. Es lautet thöricht, und ist doch wahr. Die Meister sprechen, was ich erkennen soll, muss mir zumal gegenwärtig sein, und gleich meiner Erkenntniss.“ [33])

---

[25]) 405. 1. ff. .. 261, 13.
[26]) 228, 15.
[27]) 180, 35 ff.
[28]) 90. ff.
[29]) 70, 30. 78, 13. 171, 31. 24, 25.
[30]) 319, 25.
[31]) 320. 1 ff. 383. 150. Conf. Arist. de anima II, 2. 414. 10. u. a. Thom. cont. gent. II. c. 58. S. th. I. qu. 78. De potentiis animae (opusc. 43 t. XVII. f. 7).
[32]) 384, 6 ff. 97, 30. 401, 20.
[33]) 97, 30.

„Die Vernunft ist eine Fürstin, und suchet Herrschaft in dem Höchsten und in dem Lautersten, und theilt es der Seele mit, und die Seele der Natur, und die Natur den leiblichen Sinnen." [34])

Die Vernunft hat zwei Söhne: Möglichkeit (intellectus possibilis) und Wirklichkeit (int. agens). [35]) In dieser Kraft hat sie alle Dinge zu werden auf geistige Weise, alle Dinge zu wirken in ein neues Wesen. [36])

Der Unterschied der Seele von Gott besteht auch darin, dass bei Gott Erkennen und Sein gleich ist. Gott ist sein Erkennen, nicht aber der Mensch. [37])

12. Erkenntnisslehre.

In der Lehre von der Seele und ihren Kräften hat sich der tiefe Realismus Eckhart's gezeigt. Eben so tief realistisch ist seine Erkenntnisslehre. Im Allgemeinen ist sie die aristotelisch-thomistische. Wie Aristoteles und Thomas begreift auch Eckhart den Menschen als erkennendes Wesen, und setzt das höchste Ziel desselben in die Anschauung. Besonders die Fragen über die Erkenntniss behandelt er mit grosser Ausführlichkeit. Es ist ihm der Gegensatz zwischen der thomistischen und skotistischen Lehre bezüglich der angebornen Ideen nicht unbekannt. Wir finden überall bei ihm, wie er sich gegen die abstracte Deutung der thomistischen Lehre von der Seele als tabula rasa entschieden verwahrt.

Die einseitige mominalistische Fassung der Erkenntnisslehre durch Durandus von St. Porçain († 1332) und den Occasionalismus des Wilhelm Occan († 1347) scheint er gekannt zu haben, obwohl er ihre Namen nicht nennt. Einigemal, wo er Behauptungen der Nominalisten anführt, spricht er von ihnen nur als von „kleinen Meistern." Schon dadurch, dass er der

---

[34]) 98, 30.

[35]) 589, 15.

[36]) 110, 37.

[37]) 40, 15. Conf. Thomas. Summa cont. gent. III. c. 25. 8. Compend. th. c. 28. c. 30. c. 31. Summa theol. I. qu. 87. a. 1. Vgl. Franz v. Baader, W. W. XIV. S. 208 ff.

Ideenlehre Platon's mehr Gerechtigkeit widerfahren lässt, als dies selbst Thomas und Skotus [1]) gethan, und den Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato als keinen wesentlichen ansieht, musste er dem äusserlichen Formalismus der spätern Scholastik entschieden entgegentreten.

Die Idee der unmittelbaren Gotteserkenntniss der Seele, wie sie schon bei Tertullian so kräftig ausgesprochen, von Augustinus vielfach ausgebildet, und besonders bei den Victorinern systematisch dargelegt wurde, wird bei ihm mit der Dialektik des Aristoteles versöhnt. Eckhart ist eben so sehr von einem einseitigen Idealismus entfernt, welcher die unmittelbare mögliche Erkenntniss mit der fertigen verwechselt, als er eine vermittelte Erkenntniss ohne unmittelbare Intuition in Abrede stellt.

Wie schon Augustinus das Sein als die nothwendige Voraussetzung des Denkens bezeichnet, [2]) so behauptet auch Eckhart, dass die Erkenntniss das Edelste sei, weil das Erkennen das Leben und Wesen voraussetzt; während er andererseits ganz den Standpunkt der aristotelischen Metaphysik einnimmt, und behauptet, dass das „Wesen“ das Edelste ist, insoferne es das Allgemeinste ist, welches allem Leben und Denken zu Grunde liegt. [3]) Dass hiemit Eckhart bereits die Grundfragen der neuern Philosophie berührt, darf wohl nicht erst bemerkt werden.

Der eigentliche Schwerpunkt seiner Erkenntnisslehre beruht in der Methode, wie er den mystisch-psychologischen Standpunkt mit dem der Metaphysik unter der gemeinsamen Einheit der speculativen Mystik vereint. Ueberall tritt bei ihm diese Versöhnung des Ich's mit dem Allgemeinen — wie das in der neuern Philosophie angestrebt wird — heraus. Oftmals treffen wir ihn auf diesem Boden der Subjectivitätsphilosophie, ohne in deren Einseitigkeiten zu verfallen, weil ihm der wahre speculative Begriff des Allgemeinen nicht abhanden gekommen war. Aus dem Wesen des menschlichen Geistes, aus dem unendlichen

---

[1]) a. Conf. Thomas Sum. th. I. qu. 84. a. 1. bes. a. 6. De veritate qu. 10. a. 6. D. Scotus: in anal. I. post. proem. n. 1—2: qu. 3 n. 2 ff. bes. in II. Scent. dist. 3. qu. 1.

[2]) b. August. Soliloqu. II. 1. R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis. (Cogito ergo sum des Cartesius.)

[3]) Eckhart. 262, 30. 279, 30.

Bedürfniss desselben, beweist er die Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung, weil alles blos natürliche Wissen ein beschränktes, endliches ist, das nothwendig in seinen Principien über sich selber hinausweist. [4])

In diesem Punkte ist er wahrhaft einzig und von wesentlicher Bedeutung sowohl für die Theologie als auch für die Philosophie.

Weil dem Meister Eckhart die Bestimmung des Menschen keine abstract theoretische, sondern eine allgemeine, alle menschlichen Kräfte zur höchsten Einheit bringende ist, so fallen ihm sowohl die allgemein menschlichen Erfahrungsthatsachen, als auch die Lehren des Christenthums von der Sünde, von der Erlösung, Heiligung, den Sacramenten u. s. w. als nothwendige, innerlich begründete Momente in das Ganze seiner mystischen Speculation. Die Wissenschaft ist nach seiner entschiedenen Behauptung Selbstzweck, sie sucht das Wahre als solches. Dieses ist aber eben so sehr in sich das Gute, das Heilige — ist Gott. Eben so wenig vermag Eckhart den Menschen als erkennendes Subject auf den Isolirschemmel der Voraussetzungslosigkeit zu stellen, er kann das Individuum nur in seiner natürlichen und dynamischen Beziehung mit dem Geschlechte, mit der durch das Christenthum gebildeten Menschheit denken. Nur dadurch, dass der Einzelne an den allgemeinen Gütern der Menschheit participirt, kommt er erst zum wahren Selbstbewusstsein.

Die Erkenntnisslehre Eckhart's setzt sowohl diese allgemeinen Thatsachen des Christenthums, als auch deren Durchbildung im Einzelnen voraus, ist also wahrhaft sittlich und religiös. [5])

Lassen wir jetzt den Meister selber sprechen. „Gott hat den Menschen geschaffen, dass er wisse. Wo ein Unwissen ist, da ist Gebreste.“ [6]) „Unsere Seligkeit ist daran gelegen, dass

---

[4]) 130, 15. u. a. Darnach ist wohl das Urtheil von Prof. Steffensen Prot. Monatbl. Bd. 11. S. 361 zu bemessen, dass Eckhart schon das Gedankenleben für das religiöse halte, selber zu beurtheilen. Ist denn wirklich ein solcher Gegensatz zwischen Metaphysik und Religion? oder ist es nicht gerade das Grossartige der christlichen Mystik, beide in ihrer höheren Einheit — dem Mysterium zu fassen, ohne sie, wie die modernen Pantheisten, zu confundiren?

[5]) Vgl. S. 40. S. 222, 334, 511, 496, 59, 221, 385 u. a.

[6]) 15, 1.



man erkenne und wisse das höchste Gut, das Gott selber ist." [7]) „Die Seele hat zwei Antlitze; mit dem obern schaut sie Gott, mit dem untern schaut sie die Welt." [8]) Erkenntniss geht unmittelbar auf Gott, insofern er Wesen ist; die Minne sucht Gott, insofern er gut ist, deshalb ist Erkenntniss über Minne. [9]) „Weil die Seele ein Bild der Trinität ist, darum erkennet sie Gott, [10]) denn jedes Bild zielt dahin, dessen Bild es ist." [11]) „Erkenntniss ist höher als Leben, und edlèr als Wesen, denn darin, dass sie erkennt, hat sie Leben und Wesen." [12]) In der Erkenntniss wird das Erkennen mit dem Erkannten Eins; [13]) Erkenntniss einigt im Wesen. „Denn so viel der Mensch Gott erkennt, so viel wird er mit ihm vereinet." [14]) „Und also ist die Einigkeit des Menschen und Gottes zu nehmen nach Gleichheit des Bildes, wann der Mensch ist Gott gleich nach dem Bilde." [15]) „Hier ist Gott ohne Mittel in dem Bilde, und das Bild ist ohne Mittel in Gott. Doch ist Gott viel edler in dem Bilde, als das Bild in Gott ist. Hier nimmt das Bild nicht Gott, insofern er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn (insofern) als er ein vernünftig Wesen ist, und das Edelste der Natur erbildet sich eigentlichst in das Bild. Dies ist ein natürlich Bild Gottes, das Gott in alle Seelen gedrückt hat." [16])

„Die Meister sprechen, Erkenntniss liege an Gleichniss. Es sprechen etliche Meister, die Seele sei gemacht von allen Dingen, wann sie eine Möglichkeit hat, alle Dinge zu verstehen. Es lautet thöricht und ist doch wahr." [17])

„Ich sprach einst: was eigentlich gewortet (ausgesprochen) mag werden, das muss von innen heraus kommen, und sich

---

[7]) 221, 9.

[8]) 59, 4.

[9]) 108, 15. 110, 8. 126, 20. 138, 15.

[10]) 69, 1. 582, 34.

[11]) 6, 26.

[12]) 262, 30.

[13]) 502, 30 ff. Conf. Arist. Met. II. 4, 4.

[14]) 359, 15. Conf. Thomas S. th. I. 16, a. 1. Veritas est aequatio rei et intellectus.

[15]) 198, 30.

[16]) 69, 10 ff.

[17]) 97, 30.

bewegen von seiner Form, und nicht von Aussen hereinkommen; mehr: von inwendig herauskommen. Das lebet eigentlich in dem Innersten der Seele. Da sind dir alle Ding gegenwärtig und innerlich lebend und suchend, und sind in dem Besten und Höchsten.“ [18]) „Die Meister sprechen, was ich erkennen soll, das muss mir zumal gegenwärtig sein, und gleich meiner Erkenntniss.“ Das ist die tiefe Beziehung, welche der Mensch hat zu Gott und zur Welt. Die Erkenntniss ist in diesem Sinne der höchste Lebensprocess. Die Seele wird im Erkennen, sie kommt aus ihrer blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit. [19]) „Erkenntniss kommt von Gleichheit. Weil denn die Seele eine Möglichkeit hat, alle Dinge zu erkennen, desshalb ruhet sie nimmer, bis sie komme in das erste Bild, da alle Dinge Eins sind, und da ruhet sie; das ist in Gott. In Gott ist keine Creatur edler als die andere. Die Meister sprechen: Wesen und Erkenntniss sei alles Eins, denn was nicht ist, das erkennt man auch nicht; was allermeist Wesen hat, das erkennt man auch allermeist. Weil denn Gott ein überschwenkendes Wesen hat, davon überschwenkt er alle Erkenntniss.“ [20])

Desswegen muss die Seele alle Creaturen durchlaufen und Gott suchen; aber alle Creatur ist ihr zu enge, alles natürliche Licht ist gegen das göttliche eine Nacht — und so hat alles blos natürliche Erkennen einen Schatten an sich, und „davon findet es Gott nicht.“ „Soll Gott gesehen werden, das muss geschehen in einem Lichte, das Gott selber ist.“ [21]) Die Seele „ist so fürwitzig, dass sie nimmer ruhen will, bis sie kommt in den Ursprung.“ [22])

---

[18]) 135, 29.

[19]) 69, 25. 192, 35 ff. Conf. Aristot. de anima III. 8. 431. 20: *Νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἰστι πάντα* und ib. 4. 429: *ὁ ἄρα καλλουμένος τῆς ψυχῆς νοῦς οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Thomas cont. gent. II. c. 52. c. 53. Sum. th. I. qu. 79. a. 2. Compend. theol. c. 75 f. 17. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum. Vgl. Tauler, Nachfolgung S. 56, und darum, so dem Menschen Erkenntniss gebristet, so gebristet ihm des Lebens, wann ein wahr Leben entspringt aus einem lautern Erkenntniss.

[20]) 99, 3 ff. 142. 143 ff.

[21]) S. 80, 81. 193, 16 ff.

[22]) 101, 10.

In diesen Ursprung, das reine Wesen, durch die Mittelbarkeit der creatürlichen Dinge zu gelangen, ist die Aufgabe des Erkenntnissprocesses. [23])

13. Die natürliche Erkenntniss.

Nur dadurch wird das Verständniss der Methode Eckhart's ermöglicht, wenn der Standpunkt der thomistischen Erkenntnisslehre gegenüber den Behauptungen der arabischen Philosophen, besonders des Averroes, genau in's Auge gefasst wird. Averroes hatte nämlich analog der platonischen Weltseele eine allgemeine Menschenseele vorausgesetzt. Dagegen haben Thomas und Duns Scotus, ganz consequent der Psychologie des Aristoteles, [1]) der Seele die Individualität und Persönlichkeit vindicirt. [2])

Die intellectuelle Seele ist unmittelbar die substantielle Form des individuellen Körpers. [3]) „Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit ist das Erkennen, dadurch übertrifft er alle andern Geschöpfe.“ [4])

Ganz in peripatetischer Weise spricht Eckhart allwärts über die Methode der Erkenntniss sich aus. Das Object des Erkennens ist die „Washeit“ (quidditas, *τό τὶ ἦν εἶναι*), das Wesen. [5]) Das unmittelbare Object ist die sinnliche Natur in ihrer Besonderheit, die äussere Erscheinungswelt, wie sie zunächst sich den Sinnen offenbart. [6])

---

[23]) 83, 10. 511.

[1]) Conf. Aristot. De anima II, 2. 415. 17: *Καὶ διά τοῦτο χαλῶς ὑπολαμβανουσιν οἷς δοχεῖ μήτε ἄνευ σώματος εἶναι, μήτε σῶμάτι ψυχή. σῶμα μὲν γάρ οὐχ ἔστι, σώματος δέ τι. Καὶ διάτοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, χαὶ ἐν σώματι τοιούτῳ καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν, οὐθὲν προςδιορίσαντες ἐν τίνι χαὶ ποίῳ.*

[2]) Thomas Sum. cont. gent. c. 71. l. II.

[3]) Thomas S. th. I. qu. 76. a. 1. art. 3. ad. 4. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. ibid. a. 2. etc. Comp. theol. c. 89 f. 17. cont. gent. l. II. c. 70.

[4]) Thomas S. th. I. 76. a. 1. fine.

[5]) Thomas, De princip. indiv. op. 29. Sum. th. I. 84. a. 7. etc.

[6]) Eckhart. S. 192, 35. 139, 10. 383. 384 ff.

Die Natur der Seele ist aber einfach; [7]) soll sie also die äusserlichen Dinge, welche durch die Sinne von ihr berührt und aufgenommen werden, erkennen, [8]) so muss sie dieselben ihrer Aeusserlichkeit und Grobheit entbilden. „Denn wenn die Kräfte der Seele die Creatur berühren, so nehmen sie, und schöpfen Bilder und Gleichnisse (species) von der Creatur, und ziehen das an sich. Davon kennet sie die Creatur.“ [9]) Dieses Geschäft der Seele ist die Abstraction. [10]) „Soll mein Auge das Bild erkennen, das an der Wand gemalet ist, das muss kleinlich in der Luft geläutert (gebiutelt) werden, noch kleinlicher muss es getragen werden in meine Phantasie (bilderîn); in meiner Erkenntniss wird es Eins.“ [11])

Die natürliche Erkenntniss ist eine mittelbare. [12]) „Soll das Auge etwas erkennen, das muss mit Mittel und Bild darein getragen werden. Wäre kein Mittel, so sähe man nicht.“ [13]) „Alle Creaturen mitteln.“ [14])

Damit die Vernunft wahrhaft erkenne, ist sie in sich eine zweifache, eine mögliche und wirkliche (intellect. possibilis et agens). [15]) An sich ist die Vernunft die blosse Möglichkeit, Alles zu erkennen, Alles zu werden auf geistige Weise, ohne noch etwas bestimmtes zu sein. Damit aber die Seele, die sich zur Objectivität als blosse Potenz verhält, zur wirklichen Erkenntniss komme, muss dieses wirkende Princip in ihr sein, dies ist die wirkliche Vernunft. [16]) Eine Einströmung (influxio) von

---

[7]) 270, 5. u. a.

[8]) 14, 5. 171. 139. 19, 20. 10, 1. ff.

[9]) 5, 11. Vgl. 108, 5. u. a.

[10]) 83, 10. 8, 10. 6, 26. 222, 25.

[11]) 139, 14.

[12]) 42, 20. 406, 29.

[13]) 139, 20.

[14]) 49, 25.

[15]) 110, 13 ff. 16, 35. 170, 15. Conf. Arist. de anima III. 4. 229. a. 22. Thomas S. th. I. qu. 54. a. 5. Comp. th. c. 80 f. 17. u. s. w. opusc. 43. c. 6.

[16]) Conf. Arist. de anima III. 4. 429. a. 30: δυνάμει πώς έστι τά νοητα ὁ νοῦς ἀλλ' ἐντελεχείᾳ ουδέν πρίν ἂν νοῇ. Das Verhältniss der δύναμις zur ἐντελεχεια wurde in der spätern Scholastik, und sehr häufig in neuester Zeit noch, blos äusserlich mechanisch aufgefasst, und dadurch in Aristoteles ein Dualismus gefunden. Dies ist aber keineswegs bei Thomas, Duns Skotus und Eckhart. (Conf. Thomas S. th. I. qu. 77. a. 6. De verit. qu. 10. c. 8 ff. D. Scotus, De rerum principio qu. 11. n. 14. T. III.)

(fertigen) Ideen, welche nach Aristoteles der hl. Thomas und D. Skotus bei Plato zu finden glaubten, und dieselbe negirten, [17]) stellt auch Eckhart entschieden in Abrede. Um dieses Verhältniss näher zu legen, gebraucht der Meister das Bild vom Auge. „Wird mein Auge aufgethan, so ist es ein Auge. Ist es zu, so ist es dasselbe Auge; und des Gesichtes wegen geht dem Holze (dem Gegenstand des Auges und des Sehens) weder etwas zu noch ab. Geschieht aber das, dass mein Auge einig und einfältig ist in sich selber, und aufgethan wird, und auf das Holz geworfen wird mit einem Ansehen (im Blicke), so bleibet ein jegliches (von beiden) das es ist, und doch werden sie in der Wirklichkeit des Ansehens so weit eins, dass man sagen kann: Auge ist Holz, und das Holz ist mein Auge. Wäre aber das Holz ohne Materie, und zumal geistig, so wie das Gesicht meines Auges, so könnte man in Wahrheit sagen, dass in der Wirklichkeit des Gesichtes das Holz und mein Auge bestünden in einem Wesen. Ist das wahr von leiblichen Dingen, (um so) viel mehr ist es wahr von geistlichen Dingen.“ [18])

„Die wirkende Vernunft hauet die Bilder ab von den äusserlichen Dingen, und entkleidet sie der Materie und der Zufälligkeit, und setzet sie in die leidende Vernunft, und diese gebiert ihr geistiges Bild in sie. Und so die leidende Vernunft von der wirkenden schwanger geworden ist, so hält sie die Dinge fest, und erkennet sie mit Hilfe der wirkenden Vernunft. Auch vermag die leidende Vernunft die Dinge nicht in der Erkenntniss zu behalten, die wirkende Vernunft müsste sie anders erleuchten.“ . . . „Die wirkende Vernunft kann nicht geben, was sie nicht in sich hat, noch kann sie zwei Bilder miteinander haben; sie hat wohl eines vorher und das andere nachher. Luft und Licht zeigen wohl viel Bilder und viel Wärme miteinander, doch vermagst du sie nur nach einander zu sehen. Also thut auch die wirkende Vernunft, wann (das) sie auch also ist.“ [19])

---

[17]) Thomas S. th. I. qu. 117. a. 1. De verit. qu. 10. a. 6. Scotus in II. sent. dist. dist. 3. qu. 1. u. a. Vgl. Al. Schmid, Gewissheitslehre S. 8. 9. ff. Vgl. Werner, Thomas von Aquin II. 102 ff.

[18]) 193. Thom. De pot. an. c. 6. p. 2: quia anima nihil intelligit nisi informetur Specie ad quam est in potentia sicut pupilla ad colores.

[19]) S. 19, 22 ff. Conf. Thomas op. 49 de sensu et intellectu c. 5. Comp. th. c. 103 c. 88: Intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia.

„Der Vernunft Fürwurf (Object) und ihr Enthalten (Begriff) ist Wesen, und nicht Zufall, sondern das blosse, lautere Wesen in sich selber. Wann dass die Vernunft erkennet eine Wahrheit eines Wesens, so neiget sie sich darauf, und lässt sich da in einer Ruhe, und da spricht sie ihr Wort vernünftiglich von dem Fürwurf, den sie da hat. Alsolange die Vernunft des Wesens Wahrheit eigentlich nicht findet, und den Grund desselben berühret, so dass sie sprechen kann: dies ist dies und ist also, und ist anders nicht; so lange steht sie immer in einem Suchen und in einem Harren, und neiget sich nicht zur Ruhe, sie arbeitet noch immer und müht sich ab, also suchend und harrend. Und also ist sie manchmal ein Jahr oder mehr in Untersuchung einer natürlichen Wahrheit, was es sei; sie muss noch lange arbeiten in einem Ablegen, was es nicht sei. — Gerade so lange steht sie ohne allen Inhalt, und spricht auch kein Wort von keinen (irgend welchen) Dingen, dieweil sie den Grund der Wahrheit nicht gefunden hat mit wahrer Erkenntniss. Darum ruhet die Vernunft nimmer in diesem Leben. Gott offenbaret sich nie mehr so sehr in diesem Leben, es sei (nämlich diese Offenbarung) noch ein Nicht im Verhältniss dazu, was er ist. Die Wahrheit ist allein in dem Grunde, sie ist aber bedecket und verborgen der Vernunft. Weil dies so ist, so wird die Vernunft nicht enthalten, dass sie irgend Ruhe habe, als in einem unwandelbaren Fürwurf.“ [20])

Mit andern Worten: es ist eine Erfahrungs-Thatsache des Erkennens, dass die Vernunft bei den äusserlichen, natürlichen Dingen und ihren Gründen nicht stehen bleiben kann. Diese Gründe weisen über sich selber hinaus in den Urgrund, das Wesen. [21]) Soll die Erkenntniss eine wahre, also wesenhafte sein, so muss sie am Wesen der Dinge haften. [22]) „Es sind drei Ding, darum die Seele an der Creatur kein Genügen hat. Das eine, dass sie getheilet sind, das andere, dass sie leiblich sind und gehen auf Verderben und Verdrossenheit, darum an

---

Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. cont. gent. II. c. 77. etc.

[20]) S. 20, 24 ff.

[21]) Vgl. 6, 15. 21, 5 ff.

[22]) 319, 1 ff.

ihnen kein Zunehmen sein kann. Das dritte: dass die Gabe (des Genügens) der Creaturen nicht geschenket wird, von dem (weil) und (insoferne) sie von ihrem Princip geflossen sind.“ [23])

Das Wesen ist das wahre Sein der Dinge, ist Gott; [24]) ihr Dasein ist nicht das wahre, denn es ist vergänglich, getheilt, mangelhaft, beschränkt. „Soll ich das höchste Gut und die ewige Güte erkennen, wahrlich, so muss ich sie erkennen, da sie gut ist in sich selber; nicht da die Güte getheilt ist. Soll ich das wahre Wesen erkennen, so muss ich es erkennen, da das Wesen ist in sich selber, das ist in Gott, nicht da es getheilt ist in Creaturen.“ [25])

Das Bedürfniss der Seele ist aber ein unendliches. „Das natürliche Licht, das Gott in die Seele gegossen hat, das ist so edel und so kräftig, das ihm (zu) enge und klein ist Alles, das Gott je schuf an leiblichen Dingen. Dies Licht ist auch edler, dann alle leiblichen Dinge, die Gott je schuf... Alles was je beschienen und beleuchtet ward von diesem Lichte, das Vernünftigkeit ist, das wird edler denn Alles das leiblich ist. Es wird lauterer und lichter denn die Sonne, wann es scheidet von den Dingen Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Dies Licht ist auch so weit, dass es der Weite entwachset. Es ist weiter dann die Weite, es entwächset der Grösse und der Güte.“ [26]) Die Seele durchbricht Alles, und hänget Gott an, wie das Eisen dem Magnete, und durchdringt den Himmel, bis dass der Geist kommt in den Ursprung. [27])

Weil das natürliche Erkennen ein durch die Sinne vermitteltes ist, deshalb im blossen Neben- und Nacheinander, nicht aber in der Einheit vor sich gehen kann, [28]) sondern wesentlich im Unterschiede besteht; [29]) die Seele aber Einheit ist, so kann sie zuletzt nur mit dem einheitlichen, unmittelbaren Erkennen zufrieden sein. Dies liegt aber über das blos natürliche Erken-

---

[23]) 406. 14 ff. Vgl. 81, 27. 101, 10.
[24]) 325 ff.
[25]) 223, 2 ff. 7, 12. 8, 15.
[26]) 229 ff.
[27]) 232 ff.
[28]) 14, 5. 130, 15.
[29]) 255, 40.

nen hinaus. „Gott ist über alles Verstehen", [30]) denn er ist „reines Sein", also nicht gemischt mit dem endlichen Dasein, mit der Potenzialität. [31]) Das Erkennen des Endlichen ist ein mittelbares, weil alle Dinge Mittel sind. Gott ist aber ohne Bild und Gleichniss, deshalb kann er sich mit der Seele nur ohne Bild und Mittel einigen, weil in ihm kein (endliches) Bild ist. [32]) „Gott wirkt ohne Mittel und Bilder. Je mehr du ohne Bilder bist, desto mehr bist du seines Einwirkens empfänglich."

14. Das Gnadenlicht.

Auf der Spitze des natürlichen Erkennens wird der Seele das Naturlicht selber zur Finsterniss. Will sie dann erkennen die rechte Wahrheit, so muss sie sich aller Dinge und ihrer selbst begeben, und dann geht in ihr das Licht der Gnade auf. [1]) „Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen über Zeit und Statt, sie muss mit dem Nicht (des Daseins) keine Gemeinschaft haben, sie muss auch ihrer selbst vergessen, und muss sich selber verlieren; wann als (insofern) sie sich selber sieht und erkennet, so sieht und erkennet sie Gott nicht. (Insoferne) als sie sich durch Gott verliert, und alle Ding verlässt, so findet sie sich wieder in Gott, wann sie Gott erkennet, und dann erkennet sie sich selber und alle Ding in Gott vollkommen." [2]) Soll ich das wahre Wesen erkennen, so muss ich es erkennen, da es Wesen ist in sich selber, das ist in Gott, nicht da es getheilt ist in Creaturen. „Wer in Gott gekehret ist und

---

[30]) 319, 10.

[31]) 222, 25. 315, 10. 316. 318.

[32]) 5, 25. 7, 35. Conf. 107, 30. Conf. Cod. germ. 305. f. 130 b. Wann und möcht sy es begreiffen in diser zeit, so wär hymelreich in diser zeit.

[1]) 14, 15. 11, 14. 27, 35. 500, 14. 460, 20. 586, 30. Vgl. Tauler Nachfolgung S. 56. Wann blosse Natur biegt wieder auf sich selber und suchet ihren Lusten. Und nach der Weise so ist natürlich Verständniss schädlich, so es auf ihm selber bleibt, und nicht kommt in das wahre Verzeihen sein selbst und aller Dinge. Vgl. Pred. auf d. 4. Sonnt. in d. Fasten. Conf. Cod. germ. Mon. 365. f. 111 b.: wo geist ist ains mit ewigkait, da würkht got, wo aber fleisch ist wider den geist, und manigkvaltikait ist wider aynikait, und zeitlichkait wider ewigkait, da würkht got niht.

[2]) 222. 223.

in den Spiegel der Wahrheit, der sieht all das, das in den Spiegel gerichtet ist, das sind alle Dinge.“ [3])

Weil Gott nichts gleich ist, so kann er auch durch Nichts erkannt werden, als durch sich selber, und durch das eigene Licht der Gnade. [4])

Im Verhältniss zu diesem „ist das natürliche Licht so klein, wie der Punkt, den eine Nadelspitze begreift, im Verhältniss zur ganzen Erde ist . . . Dass Gott mit Gnaden in der Seele ist, das trägt mehr Lichtes in sich, als alle Vernünftigkeit geleisten vermag; und alles das Licht, das Vernünftigkeit zu leisten vermag, ist im Verhältniss zu diesem Licht wie ein einziger Tropfen zum Meere, und noch tausendmal kleiner.“ [5]) „Je mehr die Seele erhaben ist über die irdischen Dinge, desto kräftiger ist sie.“ [6])

Soll also die Seele vermögen, Gott zu erkennen, so muss sie über sich selber erhaben werden und über alle Creaturen. [7]) „Also in der Wahrheit, aller Creaturen Kunst noch deine eigene Weisheit kann dich dazu (nicht) bringen, dass du Gott göttlich mögest wissen. Sollst du Gott göttlich wissen, so muss dein Wissen kommen in ein lauter Unwissen und in ein Vergessen deiner selbst und aller Creaturen.“ [8])

Die Seele muss deshalb in das Bildniss des Sohnes, der ewigen Weisheit, umgebildet, neu geschaffen werden, um Gott in dem Lichte seiner Weisheit zu schauen; [9]) dies aber ist nur möglich durch Bethätigung in dem Gnadenlichte. [10]) Die Seele begreift Gott nur, insofern sie von ihm begriffen wird; [11]) insoferne sie durch Gnaden geeiniget wird mit Gott, und diese Gnade ihre Natur wird. „Da sieht die Seele Gott, und durchsieht ihn doch nicht. Da soll sie Gott kennen, und soll ihn

---

[3]) 468, 30.

[4]) 142, 30 ff. Conf. Thomas Comp. theol. c. 129 opusc. 70 de Trinitate, c. 6. f. 116. Summa th. III. qu. 8. a. 1.

[5]) 229, 20 ff.

[6]) 271, 32. 223, 8.

[7]) 407 ff.

[8]) 25, 30.

[9]) 315. 316. 317.

[10]) 407, 5. 400, 35.

[11]) 504, 20.

doch nicht zu Grunde erkennen, und da soll sie Gott begreifen und doch nimmer umgreifen also, als er sich selben umbegreifet.“ [12])

Nur in ihrem Grunde findet sie Gott. [13]) Da allein kommt sie in den unbeweglichen Punkt, von dem aus sie den Cirkel der Creaturen überschauen kann. [14]) „Denn der Punkt ist allen Enden gleich nahe, so wie die Zeit in allen Landen.“

In der Unbeweglichkeit des Punktes vermag sie alle Veränderlichkeit zu bewältigen, denn „da wird sie beweget von einem Licht in das andere, so lange, bis sie kommt in die höchste Wahrheit, in der alle Ding enden.“ [15])

„Seht, alles das die wirkende Vernunft thut in einem natürlichen Menschen, dasselbe und weit mehr thut Gott in einem abgeschiedenen Menschen; er nimmt ihm ab die wirkende Vernunft, und setzet sich selber wieder an ihre Statt und wirket selber da Alles das, das die wirkende Vernunft sollte wirken. [16])

„Nimm ein Gleichniss. Die Sonne wirft ihren Schein in die Luft, und die Luft empfängt das Licht, und gibt es dem Erdreich, und gibt (es) uns in demselben, dass wir erkennen Unterschied aller Farben. So wie nun das Licht seiner Erscheinung nach in der Luft ist, so ist es doch wesentlich in der Sonne, und entspringt in der Sonne, und nicht in der Luft; es wird von der Luft empfangen, und von der Luft weiter geboten Allem dem, das Lichtes empfänglich ist. Recht also ist es in der Seele.“ [17])

15. Uebernatürliches Erkennen.

„Das oberste Gut, das Gott ist, ist unbeweglicher als das Nicht; . . . nun ist Gott für sich selber sein Nicht und allen Creaturen. Das göttliche Icht ist ein vernünftig Wesen. Dionysius spricht: das vernünftig Licht, das Gott ist, hat sein Gleichniss

---

[12]) 505, 14.
[13]) 503, 20. 229, 1. 5, 7.
[14]) 504.
[15]) 506, 20. 223, 10.
[16]) 19, 28.
[17]) 20, 30 ff.

:geben der vernünftigen Seele. Weil nun Gott unbeweglicher
:, als Nicht, so ist die Seele, wenn sie bewegt wird in die
ıbeweglichkeit ihres Icht's, das Gott ist, unbeweglicher denn
ıs) Nicht. Das Nicht ist beweglich geworden ausser sich sel-
:, wann Nicht Icht geworden ist, und wird noch allezeit be-
get, wann Icht von Nicht geschaffen wird. Also geschieht
ɜr der Seele nicht, mehr, sie bleibet immer ein Icht, und
an nicht werden ein Nicht." [1])

Im natürlichen Erkennen sucht die Seele Gott im Gleich-
s, wo er doch nicht ist; [2]) deshalb ist dieses Erkennen ein
verhältnissmässiges, denn die Werke Gottes berühren sein
esen sicht. [3]) Zeit, Leiblichkeit und Mannigfaltigkeit sind Hin-
rnisse der Gotteserkenntniss. [4]) Was Gott von Natur sei, ist
ɜmand erkennbar; er begreift nur sich selber. [5])

Deshalb ist der Anfang der Wahrheit, die Dinge in Gott
erkennen. [6])

Will die Seele die Dinge recht erkennen, so muss sie die-
ben in ihrem Nicht erkennen, [7]) denn sie ist dazu geschaffen,
s Sein als Sein zu erkennen, nicht als Geschöpf, weil im
:schaffensein immer ein Nichtsein (Endlichkeit) ist. [8]) Sie be-
ɜift das Sein als solches nur, wenn sie in den Grund des
ins gelangt. Dazu muss sie aber ihr eigenes Dasein ver-
ıgnen, weil dieses theilweise ein Nichtsein ist. Erst dann,
ınn sie sich in den Abgrund des eigenen Nicht wirft, gelangt
zum göttlichen Sein durch Gnaden, [9]) wann Gott sich er-

---

[1]) 506, 25 ff. Conf. Hugo a St. Vict. Comment. ad coelest. Hierarch. T. I.
II. c. 2. f. 346. „Est enim (Deus) super omnem essentiam et vitam": et est
:ellens omni ratione et intellectu, incomparabiliter derelictis retrorsum sive
erius a similitudine ipsius. Unde apparet si ejus similitudo ratione et in-
ectu tanto superior est: quod ad ejus similitudinem nec ratio nec intellectus
:edere potest.

[2]) 513, 38.

[3]) 513, 3.

[4]) 296, 13.

[5]) 389, 6. 512, 20.

[6]) 530. 531. 173. 389.

[7]) 78, 15. 81, 27.

[8]) 511.

[9]) 512, 15. 513, 16.

giesst in die Seele. [10]) Und dies ist die Geburt Gottes in der Seele. [11])

Da kommt die Seele zu ihrer „Ueberfahrt", wenn sie durch die Gnade die Dinge in Gott erkennt. [12]) Dahin muss sie aber von Gott gezogen werden. [13])

„Nichts hindert die Seele so sehr an Erkenntniss Gottes, als Zeit und Statt. Zeit und Statt sind Stücke, und Gott ist Eins. Darum, soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen über Zeit und Statt; wann Gott ist weder dies noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge. Wann Gott ist Eines. Soll die Seele Gott sehen, so muss sie auf kein Ding sehen in der Zeit; wann die Weile die Seele erkennet Zeit oder Statt, oder desgleichen einige Bilder, so kann sie Gott nimmer erkennen. So wie das Auge die Farbe soll erkennen, so muss es von aller Farbe geschieden sein. Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie mit dem Nichte keine Gemeinschaft haben. Der Gott sieht, der erkennet, dass alle Creaturen nicht sind. Als man eine Creatur setzet gegen die andere, so scheinet sie schön und ist etwas; aber als man sie setzet gegen Gott, so ist sie nicht." [14])

„Je mehr ein Mensch in diesem Leben mit seiner Erkenntniss nahe kommt dem Wesen der Seele, desto näher ist er der Erkenntniss Gottes." [15]) „Das geschieht mit Ablegen der Creaturen und mit einem Ausgang seiner selbst." So lange die Seele in Bilder schaut, hat sie Gebresten. „Wenn aber alle Bilder der Seele abgeschieden werden, und sie allein schauet das einig Ein, so findet das blosse Wesen der Seele, das blosse formlose Wesen göttlicher Einigkeit, das da ist ein überwesendes Wesen." [16]) Das ist ihr „Gottleiden", welches aber von ihrer Seite die intensivste Thätigkeit ist. [17]) Da wird Gott selber Form ihres Wissens, und die thätige Vernunft wird Potenz dieser Form. [18])

[10]) 230, 20.
[11]) 11, 35. u. a.
[12]) 538. 539. 581. 584. 582, 1—10. 585, 35. 663, 24.
[13]) 502, 35.
[14]) 222, 30 ff.
[15]) 617, 30.
[16]) 318, 12.
[17]) 17, 15. 19, 40. 634, 13.
[18]) 12, 35. 19, 30. 15, 10. Conf. Cod. germ. 365 f. 165. a. wann sy würcht und leydet das werch gots.

„Gott hat den Menschen geschaffen, dess er wisse ... Wo ein Unwissen ist, da ist Gebreste und ist Eitelkeit. Man soll hier kommen in ein überformtes Wissen; auch soll dieses Unwissen nicht kommen von Unwissen, mehr: von Wissen soll man kommen in ein Unwissen. Dann sollen wir werden wissend mit dem göttlichen Unwissen, und dann wird geadelt und geziert unser Unwissen mit dem übernatürlichen Wissen.“ [19]) Erst dann erkennet die Seele Gott namlos und bildlos, wenn sie in dem einfaltigen Bilde Gottes Gott erkennt. [20])

16. Verhältniss des natürlichen Erkennens zum übernatürlichen, der Process beider.

Wie verhält sich das natürliche Erkennen zum übernatürlichen? Diese Frage mag als das eigentliche Keimelion der ganzen Speculation Eckhart's erscheinen. Um diesen Mittelpunkt drehen sich alle Stadien seiner Gedankenkreise.

Nach Art aller tiefern Speculation fasst er den Erkenntnissprocess als Lebensprocess auf. [1]) Unter Erkennen versteht er keineswegs eine blos äusserliche Dialektik der Worte, er ist kein blosser Theoretiker, wie die Nominalisten seiner Zeit, sondern sein Erkennen ist das speculative, welches alle Kräfte des Geistes beherrscht, und also ebenso praktisch ist. [2]) Die endlosen Streitigkeiten zwischen dem Sensualismus und Idealismus, welche in der spätern Scholastik bis in's Ungeheure anwachsen, und auch in der Gegenwart noch viele Kräfte in Anspruch nehmen, setzen einen Dualismus von idealem und realem Sein voraus, der in der Wirklichkeit des Lebens und Denkens nicht da ist, und gerade deshalb nie zur Versöhnung kommen kann,

---

[19]) 15, 1 ff. (docta ignorantia des Cusanus).

[20]) 591, 10. 315. 247. 502, 35. 410, 33. 92, 25, 80, 25. 6, 20. u. a.

[1]) 14, 13.

[2]) Conf. Hugo a St. V. Erud. didasc. l. II. c. 1. p. 4. G.: Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt, ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est, Deo natura, cui quanto magis conformamur, magis sapimus, conf. de sacr. l. I. p. I. c. 6: Ex quo constat, quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur, et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit.

weil die gemeinsame Einheit beider fehlt. [3]) Den Unterschied beider finden wir allerdings bei Aristoteles, Thomas, Duns Scotus stark betont. Besonders finden wir das bei Albert und Thomas gegenüber der pseudoplatonischen Unmittelbarkeit der gleichzeitigen arabischen Philosophen. Näher besehen fehlt die tiefere Einheit nirgends. Sehr oft wurde das Bild, welches Aristoteles und Thomas von „der möglichen Vernunft“ als tabula rasa gebrauchen, des geistigen Gehaltes entkleidet, und in materieller Weise vorgestellt.

Auf diese Weise war es sehr leicht, dem Aristoteles und Thomas den Dualismus in die Schuhe zu schieben. Nur das ist sonderbar, dass der thomistischen Philosophie eben so oft von anderer Seite Pantheismus vorgeworfen wird. Wenn nach der entschiedenen Behauptung dieser Philosophen die Materie als Potenz nie ausser aller Actualität gedacht werden kann, so kann ebensowenig die mögliche Vernunft (die tabula rasa) als blosse Potenz des Erkennens, ohne alle Actualität gedacht werden. Umsomehr, da Gott als absolute Actualität, sowohl die Actualität des Seins, als auch des Erkennens ist. Nun hat aber die menschliche Seele an sich schon die Formen aller Dinge der Möglichkeit nach (potentia) in sich, sonst könnte sie nie zur wirklichen Erkenntniss kommen. Die mögliche und wirkliche Vernunft stehen sich nicht als zwei abstracte Gegensätze, sondern als die beiden Momente desselben Geistes gegenüber, der mit dem Sein weder unmittelbar eins, noch abstract von demselben geschieden ist, sondern in dem Erkennen sein höchstes Sein erreicht.

Wir finden das Urtheil des Trithemius, dass Eckhart der grösste Kenner des Aristoteles war, besonders in diesem Punkte gerechtfertigt. Die Art, wie Eckhart die Philosophie des Aristoteles und Thomas auffasst, lässt den grössten Theil der Einwürfe dagegen, welche auch in der Gegenwart nachgesprochen werden, als unberechtigte erscheinen. Er stimmt dem Aristoteles bei, dass die Seele in der Erkenntniss die Kraft hat, alle Dinge zu werden

---

[3]) Vgl. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861. II. S. 2. S. 144. S. 170 u. a. S. 110. Um der Philosophie den ethischen Dualismus zu wahren, verfiel man in einen ontologischen Dualismus. Vgl. dass. Geschichte des Thomismus S. 584. 590.

auf geistige Weise. „In der wirkenden Kraft gleichet sie sich dem Vater, und wirket alle Dinge in ein neues Wesen. Gott wollte in sie gedrückt haben Natur aller Creaturen, darum war sie nicht vor der Welt.“ [4]) Im Erkenntnissprocess wird die Seele, d. h. im Erkennen kommt sie aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Wissens. Das Erkennen ist theilweise ein äusseres, theilweise ein inneres. „Das innere Erkennen ist dasjenige, das sich vernünftiglich gründet in unserer Seele Wesen. Doch ist es nicht der Seele Wesen, mehr: es ist darin gewurzelt, und ist etwas (des) Lebens der Seele. Wir sagen, dass das Verstehen sei etwas Lebens der Seele, das ist vernünftiges Leben, und in dem Leben wird der Mensch geboren Gottes Sohn und zu dem ewigen Leben, und dies Erkennen ist ohne Zeit und Statt und ohne hier und jetzt. In diesem Leben sind alle Dinge Ein und alle Ding' gemein, alle Ding' all in all und all geeinigt.“ [5]) „Wann als viel der Mensch Gott erkennet, als viel wird er mit ihm vereinet.“ [6])

Das endliche, blos natürliche Erkennen ist ein zeiträumliches. Gott ist aber wesentlich einfach. Nach diesem einheitlichen Erkennen ist das tiefste Bedürfniss der Seele gerichtet, darum kann sie in den Creaturen keine Ruhe finden, weil ihr eigenes Wesen einfach ist. Obwohl die Seele mit dem endlichen Erkennen beginnt, so sehnet sie sich in all dem nach dem centralen in Gott. — Gottes Wesen aber ist aller Creatur unfassbar, aller natürlichen Fähigkeit unberührbar. [7])

Wie er an sich über der Natur ist, ist er nur sich selber erkennbar; [8]) und nach diesem übernatürlichen Wesen geht das

---

[4]) 110, 35.

[5]) 39, 15 ff.

[6]) 359, 16. Gerade dieses Verhältniss wird in dem Tractate „der jünger und der maister von den X gepoten“ (aus dem 14. Jahrh. Cod. germ. Mon. 365 f. 129 b.—131 b. und in mehreren Codic. der Münchner Staatsbibliothek) mit aller Klarheit auseinandergesetzt. Ebenso in dem Tractat, von dreierlei abend. (Cod. germ. Mon. 388. f. 144.)

[7]) 270, 5. 160, 31. 113, 1. 106, 37.

[8]) 99, 10. Sehr tiefsinnig handelt darüber eine ebenfalls ganz unbekannte Abhandlung: von drei Graden der Contemplation. (Cod. germ. Mon. 628 f. 206 bis 226.) Z. B. f. 216: so zeucht got den menschen aus menschlicher weis in ain gotleiche weis u. s. f.

letzte Streben der Seele — sie will Gott im Grunde erkennen, wie er über der Welt in sich selber ist, und dies ist die übernatürliche Erkenntniss im Unterschiede von der natürlichen mittelbaren durch die Sinnenbilder (Species) vermittelten. [9])

Bekanntlich messen Thomas und Duns Skotus der Sinnenerkenntniss nach Art des Aristoteles nur eine niedere Stufe der Gewissheit bei. [10]) — Die Sinne können nur Accidenzen empfinden. Alles Substantielle, alles Allgemeine bleibt dem Sinne und der sinnlichen Einbildungskraft verschlossen. Die substantialen Formen und das Wesen offenbart sich nur dem Intellectus. [11]) Dem Sinne kann sich das Object nur insoweit offenbaren, als es einen Eindruck von sich in demselben bewirkt. Dieser Eindruck ist ein geistiges, immaterielles Abbild eines materiellen Objects. Dieses Abbild ist für den Geist das Mittel, um das Abgebildete zu erkennen, und hat deshalb den Namen sensible Species. [12])

Da der Mensch eben ein sinnlich-geistiges Wesen ist, und die Objecte der Erkenntniss ebenso materielle sinnliche sind, so ist die Sinnenerkenntniss ein nothwendiges Moment der intellectuellen Seele. [13]) Die relative Berechtigung der Sinnenerkenntniss, wie sie von Aristoteles festgestellt, von Albert, Thomas und Scotus fortgepflanzt wurde, wird auch von Eckhart als Thatsache angenommen.

Auch Eckhart hält an dem Fundamentalsatze der Scholastik fest, dass der Unterschied des beziehungsweise Seienden und Nichtseienden kein Widerspruch ist. [14])

---

[9]) 132, 25. 142, 5. 90, 30.

[10]) Conf. Aristot. De anima. II, 6.

[11]) Thomas S. th. I. qu. 78. a. 3 ad. 1: Sensus non apprehendit essentias rerum; sed exteriora accidentia tantum ... intellectus autem tolus apprehendit essentias rerum. De verit. q. 1. a. 12. qu. 10. a. 4. u. a. D. Scotus, De anima qu. 6. n. 6.

[12]) Conf. Aristot. de anima II, 12. Thomas. S. theol. I. qu. 84. a. 2. D. Scotus de anima qu. 5. u. a.

[13]) Thomas S. th. I. qu. 76. a. 5: unde oportuit, quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sentiendi non fit sine corporeo instrumento. Oportet igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum. Conf. qu. 75. a. 2. cont. gent. II. c. 75.

[14]) Vgl. A. Schmid, die Thomistische und Skotistische Gewissheitslehre a. a. O. S. 34.

Er unterscheidet aber eine Erkenntniss der Dinge an sich, und eine Erkenntniss der Dinge in Gott, als ihrem Wesen. Die erstere Erkenntniss ist eine unvollkommene, wie ihr Object; denn die Creatur an sich ist gebrestlich, ist Abfall vom Wesen. [15]) „Soll ich das wahre Wesen erkennen, so muss ich es erkennen, da es Wesen ist in sich selber, da es ist in Gott, nicht da es getheilt ist in Creaturen.“ [16]) „Erkennt die Seele Gott in den Creaturen, das ist ein Abend. Aber der die Creaturen in Gott erkennet, das ist ein Morgenlicht. Dass sie aber Gott erkennet, als er allein in sich Wesen ist, das ist der lichte Mittag.“ [17])

Die Erkenntniss der Dinge durch Gott — darauf steht Eckhart. — Das ist seine Theosophie, welche die Philosophie der früheren Zeit in sich aufgenommen hat. Die Erkenntniss der Dinge in Gott und durch Gott bestimmt er als die höchste und letzte Aufgabe der Seele.

Hier wäre freilich näher auf die Art und Weise einzugehen, wie die peripatetische Scholastik Albert, Thomas, und mit wenigen Differenzen auch Duns Scotus das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, [18]) des göttlichen Intellectus zum menschlichen, [19]) der Offenbarung zum Intellectus u. s. w. [20]) bestimmt haben, eine Untersuchung, die uns weit über die hier gesetzten Grenzen hinausführen würde. Gerade aber diese Punkte bilden allwärts die stillschweigende Voraussetzung der Theosophie Eckhart's. Auch die thomistische Intellectualerkenntniss, welche die Sinnenerkenntniss als ein niederes Moment in sich hat, [21]) reducirt sich auf ihre höchste Ursache, Gott. [22])

---

[15]) 263, 10.

[16]) 223, 5.

[17]) 263, 22.

[18]) Conf. Thomas opusc. 55. De universalibus c. VI. g. p. 38. Cont. Gent. II. c. 75. 3. S. th. I. qu. 84. a. 6 ff. Comp. th. c. 52. u. a.

[19]) Comp. th. c. 30. c. 31. S. th. I. 87. a. 1. ibid. III. qu. 8. a. 1. Opusc. 70. De Trinit. c. 6.

[20]) l. c. de Trinit. c. 6. p. 119. S. th. III. qu. 180. a. 1 ff. u. a.

[21]) S. th. I. qu. 86. a. 1. De verit. qu. 10. a. 5. D. Scotus in I. Sent. dist. 3 qu. 6. n. 28. De anima qu. 9. n. 8.

[22]) S. th. I. qu. 84. a. 4: ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per essentiam suam intelligibile sicut in Deum. D. Scot. in I. sent. dist. 3. qu. 6. n. 27. in met. VII. qu. 15.

Das Verhältniss der Allgemeinbegriffe zu den besondern und einzelnen Gedankenobjecten führt Eckhart auf die allgemeine Intellectualerkenntniss zurück, welche er als das Schauen durch Gott und in Gott bezeichnet.

Unzähligemal wiederholt er, dass man sich der endlichen Categorien entschlagen müsse, um das Wesen zu erkennen, damit will er aber diese Categorien nicht negiren, sondern in ihrem letzten Grund begreifen, ebenso wie wenn er Gott alle Bestimmungen abspricht, will er sie nicht absolut negiren, sondern auf die höchste Weise poniren. „Damit, dass ich gesprochen, Gott sei nicht ein Wesen, und sei über Wesen; hiemit habe ich ihm nicht Wesen abgesprochen, sondern ich habe es in ihm gewürdiget und gesöhnet.“ [23])

Alles Einzelne, Besondere, alles Erkennen desselben kann uns eben nicht zum Wesen bringen. Die Welt ist allerdings eine Erscheinung des Wesens, aber nie eine vollkommene Offenbarung desselben. Die Creatur in all ihrer Pracht und Mannigfaltigkeit ist eben an sich nur ein Werden und Vergehen; nur in sehr mangelhafter Weise kann sie uns einen Blick in die Ursache ihres Daseins — das ewig gegenwärtige Sein — thun lassen. Die natürliche Erkenntniss hat beziehungsweise Berechtigung, weil sie das Wahre erkennt, nie aber die Wahrheit. Diese ewige wesenhafte Wahrheit, welche über der Erscheinungswelt liegt, zu erkennen, ist ihr unendliches Bedürfniss, weil daran ihre Seligkeit liegt. [24])

Der Seele kann in höchster Weise nur das Wesen genügen. Sie kann eher nicht ruhen, denn diese Ruhe wäre Trägheit und Selbstvernichtung. [25]) Die Seele ist an sich blosse Empfänglichkeit, „sie ruhet nimmer, (bis) sie werde erfüllet mit Wesen. Gerade so, wie die Materie nicht ruhet, bis sie erfüllet wird mit allen Formen, die ihr möglich sind, so ruhet die Vernunft nimmer, bis sie erfüllet werde mit all dem, das ihr möglich ist.“ [26])

---

[23]) 269.

[24]) 21, 10 ff. 135, 28. 144, 33.

[25]) 26, 5 ff. Vgl. Heinrich von Egwint (in Haupt's Zeitschrift VIII. S. 223): ze dem andern mâle wirt gereisset unser geist von dem wâ des gotlichen wesendes. Nu wissent das dirre vrage begerent alle crêâtûre, unde dar umbe begerent si wesen, das si vinden gotes wesen u. s. w.

[26]) 26, 20 f. Vgl. 214, 25.

Nur die göttliche Tiefe genügt ihrer Tiefe, nicht die natürliche. [27]) Das ist ihr Gebreste. „Merke was Gebreste ist. Der ist von (dem) Nicht. Darum was des Nichts ist in dem Menschen, das muss getilgt werden.“ [28]) Hierin besteht die Lebensaufgabe der Seele, die sie aus sich aber nie erfüllen kann, [29]) bis Gott die Form ihres Wissens wird, wenn sie vom endlichen Wissen in's Unwissen gekommen ist, [30]) und da zur einheitlichen, unmittelbaren Erkenntniss erhoben wird. [31]) An sich, wie sie ist, und aus sich kann sie Gott nicht schauen, denn sonst würde sie blind, [32]) weil ihre gegenwärtige Existenz eine mittelbare, sinnliche ist, also zum reinen Geiste in keinem Verhältniss steht. Nur in Gottes Licht kann sie Gott erkennen. [33]) Auf diesem doppelten Gesichtspunkt des unendlichen Bedürfnisses, und der Unendlichkeit (Uebernatürlichkeit) des Wesens begründet Eckhart die Gnadenlehre.

„Unser Geist, bemerkt Thomas, heisst intellectuell durch Theilnahme an der intellectuellen Kraft (Gottes). Er selbst hat eine unvollkommene Erkenntniss, theils weil er nicht Alles erkennt, theils weil er in dem, was er erkennt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortschreitet. Es muss also eine höhere Vernunft sein, durch welche der menschliche Geist bei dem Erkennen unterstützt wird ... man muss also nothwendig im menschlichen Geiste selbst eine von der höhern Vernunft abgeleitete Kraft annehmen, wodurch er die Sinnenbilder durchdringe, d. h. zur wirklichen Erkenntniss komme ... Keine Thätigkeit aber kommt einem Ding zu, ausser durch ein ihm formell inhärirendes Princip.“ [34]) „Das intellectuelle Licht ist ein des unerschaffenen Lichtes theilhaftes Ebenbild, in welchem göttlichen Lichte die ewigen Ideen enthalten sind; durch diesen Stempel des göttlichen Lichtes in uns wird Alles dargethan.“ [35])

---

[27]) 15, 33.
[28]) 41, 6.
[29]) 20, 30.
[30]) 15, 5. 21, 25. 496, 12. 84, 35. 87, 22.
[31]) 139, 29.
[32]) 395, 28. 174, 13. 107. 108.
[33]) 51, 5.
[34]) Summa th. I. qu. 76. a. 1.
[35]) S. th. I. qu. 84. a. 6. qu. 87. a. 1.



Je nach der Art der Erkenntnissobjecte wird dieses Licht Natur- oder Gnadenlicht sein. [36]) Es hat nämlich kein Geschöpf mit Gott dasselbe genus, und Gott kann durch keinen natürlichen Gattungsbegriff (Species) in seinem Wesen erkannt werden ... Hierzu ist nothwendig, dass Gott selber die Form der Vernunft des Erkennenden werde, und mit dieser vereint; nicht um seine Natur damit zu constituiren, sondern wie die Species des Intellectus mit dem Erkennenden vereint wird. [37]) Durch diese Disposition wird der Mensch von dem natürlichen Erkennen zum übernatürlichen erhoben.

In gleicher Weise verfährt Eckhart.

So wie zum natürlichen Sehen etwas Geistiges, so gehört zum übernatürlichen Erkennen etwas Göttliches. [38]) Hitze kennt nur, wer sie fühlt. [39]) „Wer da Gott sehen soll, der muss gross sein in Licht und in Gnaden.“ „Niemand weiss bass, was die Hitze ist, denn der die Hitze hat; Niemand weiss bass, was die Weisheit ist, denn der die Weisheit hat; Niemand weiss bass, was ewig Leben ist, denn das ewig Leben selber. Unser Herr Jesus Christus spricht: das ist ewig Leben, dass man dich Gott kenne, den allein wahren Gott.“ [40]) Diese Weisheit wird dem Menschen gegeben durch den Sohn Gottes. [41]) „Nun ist die Frage: wie kommt Gott in die Seele, da er doch wesentlich in ihr ist, und sie mit seinem wesentlichen Werke erhält, und Wesen und Leben in ihr wirkt? Darüber sprechen etliche Lehrer, dass Gott dreifältig in die Seele komme. Des ersten mit

---

[36]) De Trinit. c. 6. f. 116. Sum. th. III, qu. 8. a, 1. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde ad terminatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus. Conf. Hugo a. St. V. de sacr. l. I. p. III. c. 30. ff. Richard. de contemplat. l. I. c. 4 ff.

[37]) Compend. theol. c. 105. 106. ff. Vgl. Baader W. W. XIV, 219 ff.

[38]) 80, 25. 107, 12. 132, 30. 139, 35. 394, 28.

[39]) 140, 10—141. Conf. August. de libero arbitrio l. I. c. 7: Meliorne tibi videtur vitae scientia quam ipsa vita? an forte intelligis superiorem quandam et sinceriorem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui intelligit? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? Conf. ibid. l. II. c. 3 (p. 732 T. I).

[40]) 141. 5 ff. 222, 9.

[41]) 157, 25 ff.

seiner Gnade ... des andern mit lauterer Erkenntniss ... zum dritten mit rechter Freiheit.“ [42])

Alles Wissen ist auch ein Sein, [43]) Gottwissen auch Gottsein. [44]) Nur durch das Gottsein das Gottwissen. [45]) Deshalb muss im Menschen der Sohn Gottes, die göttliche Weisheit geboren werden, wenn er Gott erkennen will, weil nur das Leben Erkennen gibt. [46])

Diese Geburt geht mittelst der Vernunft des Menschen vor sich in dem Glauben. [47])

Es ist ein Hauptgrundsatz der aristotelischen Scholastik: intellectus nihil cognoscit nisi per aliquam speciem. [48]) Wie das natürliche Erkennen die Dinge durch die sensible Species erkennt, so wird auch die Uebernatur durch eine intelligible Species erfasst. Diese Species vermittelt der menschlichen Vernunft das ewige Wort in der Offenbarung, und das Bild selber wird im Glauben erfasst. [49]) „Das ewige Wort ist das Mittel und das Bild selber, das da ist ohne Mittel und ohne Bild, auf dass die Seele in dem ewigen Worte Gott begreifet ohne Mittel und ohne Bilder.“ „Wann sich die Seele ziehet auf die Erkenntniss der rechten Wahrheit, auf die einfältige Kraft, mit der man Gott erkennet, da heisset die Seele ein Licht. Und Gott ist auch ein Licht; und wenn sich das göttliche Licht giesst in die Seele, so wird die Seele mit Gott vereint als ein Licht mit Lichte. So heisset sie ein Licht des Glaubens, und das ist eine göttliche Tugend. Und da die Seele mit ihren Sinnen und Kräften nicht (hin) kommen mag, da trägt sie der Glaube hin.“ [50])

Diese Geburt des Menschen in der göttlichen Weisheit äussert sich in der Nachfolge Christi; [51]) innerlich im Wachs-

---

[42]) 395, 40 ff.
[43]) 385, 25.
[44]) 38, 23. 99, 8.
[45]) 39, 14.
[46]) 48, 10, 137, 6. 148. 157, 15. 41, 8.
[47]) 171, 36.
[48]) Thomas. Comp. th. c. 105.
[49]) 142, 30.
[50]) 171, 30 ff.
[51]) 158, 1 ff.

thum der Gnade, [52]) und vollzieht sich in der Hoffnung und Liebe. [53]) Darin beruht die höchste Seligkeit, dass Gott ist der Seele Form und der Seele Seel'; [54]) wenn sie Gott versteht ohne Materie, ohne Form und ohne alle Creatur. [55]) Da verliert sie ihre Grobheit, und bleibt ihr allein ihre Wesenheit. Ihr Versinken in Gott wäre nicht ihre oberste Seligkeit, denn da verlöre sie Erkennen, Lieben, Geniessen, worin gerade die Seligkeit des Geistes — seine Persönlichkeit — besteht. Das Wesen des Menschen wird durch die Gegenwart Gottes constituirt; dies ist aber auch beim Steine der Fall. Der Zweck des Menschen liegt aber in dem, dass er dies wisse, und Gott liebe, worin eben das Wesen der menschlichen Persönlichkeit besteht. [56])

Die Seele kommt also nie so in Gott, dass ihr Wesen zerflösse (wie dies der Pantheismus behauptet). [57]) Verlöre die Seele auch ihre Creatürlichkeit, „das wäre nicht ihre oberste Seligkeit. Wann geschähe diese Einigkeit, sie verlöre Kennen, Minnen und Geniessen, das da ist der Creatur Vollkommenheit. Darum sprach er (Christus zu Maria im Garten): Maria, rühre mich nicht an! Das Berühren ist also göttliche, wiederfliessende Unterscheidenheit, und die ungeschiedene Einigkeit in (den) Creaturen mit niessender und minnender Gegenwärtigkeit ist ihre oberste Seligkeit. Wann verflösse sie in Gott und Gott in sie, da bliebe der Schaden in ihr durch die unbegreifliche Weite seiner Wesenheit und durch die Kleinheit ihrer Geschaffenheit.“ [58])

Diese Vereinigung mit Gott geschieht aber erst jenseits; jetzt ist das Wie derselben dem Menschen verborgen. [59])

---

[52]) 139. 140.

[53]) 172.

[54]) 658, 23.

[55]) 661, 4. Derselbe Gedanke ist Cod. 365. f. 165. a. von dem Gesichtspunkt der Liebe aus durchgeführt: wann sy (die Seele) würcht und leydet das werch gots, und dann so ist die sel in einem ewigen eindringen in got, und got zeucht sy mit im selber, und macht die sel ain lieb mit im, und dann so wirt der mensch zemal lieb mit got, und der im dann einen namen solt geben, so wär das sein aygnist nam lieb.

[56]) 221, 17. 662, 20 ff.

[57]) 663, 11.

[58]) 662.

[59]) 31, 39. 20, 8. 247, 15.



17. Mystischer Erkenntnissprocess.

Das, was die Theosophie Eckhart's sowohl vom Pantheismus (dem materiellen und idealen) als auch von dem Dualismus unterscheidet, ist sein Grundgedanke, der sich durch das ganze System zieht: cognosco inquantum cognoscor. „Es ist zu wissen, dass das Eines ist nach den Dingen: Gott erkennen und von Gott erkannt zu sein, und Gott sehen, und von Gott gesehen zu sein. In dem erkennen wir Gott und sehen, dass er uns macht sehend und erkennend. Und als die Luft, die erleuchtet, ist nichts anderes, als dass sie erleuchtet; denn davon leuchtet sie, dass sie erleuchtet ist; also erkennen wir (insofern), dass wir erkannt sind, und dass er uns sich machet erkennend." [1]) Hier hat der Meister eine Versöhnung des peripatetischen Standpunktes mit dem psychologisch-mystischen bei Bernhard, den Victorinern und Bonaventura angebahnt.

Wir erkennen Gott nur, insoferne er uns erkennend macht, als actus purus unsere Actualität informirt, sei es als lumen naturae oder als lumen gratiae; und insofern er uns sich offenbaret, sei es in der Natur-Offenbarung oder in der übernatürlichen Offenbarung durch Christus. Wir erkennen Gott nicht, wie er an sich ist; sollen wir sein Wesen erkennen, so müssen wir in Gott wieder geboren werden durch Christus (I. Joh. 3, 1.). „Aber dies ist uns jetzt verborgen." [2])

Wie Eckhart alles Sein nur denken kann in Gott und durch Gott (im Grunde), so kann er auch das Erkennen nur durch Gott denken. Durch dieselbe Liebe, mit der Gott das All geschaffen, wohnt er in uns, in unserer Erkenntniss — und sofern er in uns wohnt, sind wir Söhne Gottes. [3])

In dem vernünftigen Leben wird der Mensch zum Sohne Gottes geboren, und zu dem ewigen Leben; durch diese Liebe

---

[1]) 38, 12 ff. Conf. Augustinus De civit. Dei l. XIII. c. 24 (T. IX. p. 454). Quod quidem si dictum esset, hoc intelligeremus, quod animarum quaedam vita sit Spiritus Dei sine quo animae rationales mortuae deputandae sunt. Vgl. besonders De libero arbitrio l. I. c. 7 (p. 718 ff. T. I).

[2]) 38, 31. 39, 2.

[3]) 39, 12.

hängt die Seele an Gott und sucht nur Gott allein; Liebe ist stärker als der Tod. [4])

Weil Erkennen Thätigkeit des ganzen Menschen, Bewegung desselben zu seinem höchsten Ziele ist, ist es die höchste Lebensaufgabe. [5]) Diese Erkenntniss ist auch eine wahrhaft sittliche. [6]) Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie himmlisch sein; sie muss in Gott gefestet sein, und der Leib muss stehen in der Gottähnlichkeit der Nachfolge Christi. [7]) Unzählige Male bekämpft Eckhart auf diese Weise den Antinomismus der Begharden und der Pantheisten seiner Zeit.

Der Erkenntnissprocess vollzieht sich auch nach Eckhart auf den drei mystischen Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, [8]) — wie dies seit dem Areopagiten die Mystik systematisch durchgeführt hatte. [9])

Der Anfang und die Vorbereitung zur Erkenntniss ist, dass wir wie Moses die Schuhe ausziehen. [10]) Dies ist die Stufe der Reinigung, auf welcher wir uns zuerst trennen sollen von dem gewöhnlichen Treiben der Welt, „der Unstetigkeit und dem Sturme des Weltlaufes, der Weltfreude, der Angst, Noth und Furcht.“ [11]) Sodann „sollen wir unsere thierischen Sinne mit ihren Bewegungen zusammentreiben an die geistigen und allerhöchsten Kräfte der Seele.“ [12]) „Wann es sei denn, dass die

---

[4]) 30, 10.

[5]) 69, 15. 245, 35. — 246 ff.

[6]) 247, 1. 222, 10.

[7]) 503, 5. Conf. Gerson, de myst. theol. Consid. 7.

[8]) 27, 15—40. u. a.

[9]) Conf. Dionys. Areop. De coelesti Hierarch. c. 10. (f. 100. ed. Corderii). Hugo a St. V. In coelest. H. Dionysii T. I. f. 337 ff. conf. De sacr. l. I. p. VI. c. 17. Bonaventura Itiner. ment. in Deum. c. 1. (f. 126 T. VII. ed. Lugd.). Conf. Gerson. De myst. theol. Consid. 17. p. III. (f. 374. T. III. ed. du Pin.). Vgl. Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858. S. 326 ff. Engelhardt, Richard v. St. Victor etc. S. 19 ff. Liebner's Hugo, S. 38 ff.

[10]) 246, 40.

[11]) 225, 12.

[12]) 247, 1 ff. Vgl. damit die prächtige Propädeutik Hugo's v. St. Victor. Didascal. l. I—VI. Vgl. De sacramentis l. II. p. 14. c. 9. Coment. in Psalmos T. I. f. 50. De sapientia animae Christi, praefat. T. III. f. 35: Tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. In nobis quippe est, quod de rerum cognitione percipimus, et eo modo cordis intellectus de iis quae extra

Seele von zeitlichen Dingen zu himmlischen erhoben werde, anders kann der heilige Geist nicht in sie kommen, seine Werke in ihr zu wirken. Wann alle Werk', die Gott wirket, die wirket er in dem Geiste; und darum, dass die zeitlichen, unordentlichen Dinge ein Hinderniss sind göttlichen Einflusses, so sprach der Herr: es fördert euch, dass ich von euch gehe.“ [13]) Das erste Hinderniss der Erkenntniss ist die Sünde, welche ein Missbrauch der Creatur zur eigenen Lust ist. [14]) Dann sind es aber auch die äussern Dinge selber, wenn der Mensch zu viel Lust an ihnen sucht. [15])

Daher muss der Mensch zuerst die Sündhaftigkeit von sich abthun und „getödtet“ sein der Sünde. [16]) Er soll sterben der Welt [17]) und sich selber, [18]) allen creatürlichen Bildern, weil Gott bildlos ist. [19])

Der Anfang der wahren Gotteserkenntniss ist die Selbsterkenntniss durch Ueberwindung und Beherrschung der niedern Kräfte, auf dass sie gehorsam werden dem Geiste. [20]) Der Mensch muss zuerst die Welt lassen durch Christus, [21]) denn alle Creaturen können uns zu Gott nicht bringen. [22]) Wenn der Mensch sich nicht abkehrt von sich und zu Gott, so wirken in ihm die Sinne und der Teufel, und er kommt zum ewigen Fall. [23]) „Bis in den Tod muss unsere Seele auch betrübt sein, bis an uns getödtet wird Alles, das da lebet Eigenwillens, Eigennutzes und Weltwillens.“ [24])

---

sunt ad veritatem judicat quo se interius animus in repraesentatione figurat. Unde necesse est, ut, dum mens interius corrupta prave afficitur, intellectus quoque in judicio eorum quae foris sunt, decipiatur.

[13]) 247, 5.

[14]) 247, 25 ff. 12, 2 ff.

[15]) Conf. Bernardus, se diligendo Deo c. 2. in opp. ed. Mabillon Paris 1719. T. IV. p. 55. In Cant. serm. 69. T. III. p. 116. Hugo a St. V. didasc. l. III. c. 11. De tribus diebus c. 4. T. III. f. 25.

[16]) 235, 6.

[17]) 107, 2.

[18]) 263, 30.

[19]) 6. 7. ff.

[20]) 450, 25.

[21]) 9, 20.

[22]) 25, 35.

[23]) 26, 10. 225, 12.

[24]) 242, 20.

Erst dann ist es möglich, wenn der Mensch seiner selbst sich entschlägt und bereit ist dazu, [25]) dass Gott sein Licht in die Seele giesst.

„Wann die Natur auf ihr Höchstes kommt, so gibt Gott die Gnade.“ [26]) Nun ist in der Seele die Kraft der Erkenntniss, die Vernunft, das natürliche Licht der Seele. In dieses Naturlicht ergiesst sich das göttliche Licht durch den Glauben. [27]) „Nach diesem Licht werden alle Werk' gewirkt in der Seele.“ [28]) Hier hat der Mensch eine Gewissheit der unsichtbaren Dinge in Kraft des Glaubens. [29]) In dem Glauben wird Gott getragen in die Seele. [30])

„Die Farbe, die an der Wand ist; soll sie getragen werden in mein Auge, so muss sie geläutert und klein gemacht werden in Luft und Licht, und ganz getragen werden in mein Auge. So muss die Seele geläutert (gebiutelt) werden in dem Licht und in der Gnade, die Gott schauen soll.“ [31]) „Soll Gott gesehen werden, das muss geschehen in einem Licht, das Gott selber ist.“ [32]) Die göttliche Offenbarung kann nur durch den Geist Gottes verstanden werden. „Darum sprichet viel wohl unser Herr, dass sie selig sind die Armen im Geiste, das ist, die nicht haben Eigenes menschlichen Geistes (d. h. Selbstsucht), und blos kommen zu Gott. Und St. Paulus spricht, Gott hat es uns geoffenbaret in seinem Geiste. St. Augustinus spricht, dass der allerbestens die Schrift versteht und vernimmt, der blos alles (Sonder-) Geistes suchet Wahrheit der Schrift in ihr selber, das ist in Gottes Geist. St. Peter spricht, dass alle die Heiligen haben gesprochen in dem Geiste Gottes. St. Paulus

---

[25]) 82, 3.

[26]) 27, 25 ff.

[27]) 384, 20 ff.

[28]) 385, 2 ff.

[29]) 380, 35. 176, 33.

[30]) 171, 35. 384 ff. Conf. Hugo a. St. V. de arca mystica T. II. f. 184. de sacr. l. I. p. 10. c. 2: Est ergo fides substantia rerum sperandarum, quia bona invisibilia, quae per actum nondum praesentia sunt, jam per fidem in cordibus nostris subsistunt: et ipsa fides eorum in nobis subsistentia eorum est. Er unterscheidet genau „fides qua creditur“ von „fides quae creditur“, oder quod fide creditur.

[31]) 107, 10.

[32]) 80, 24.

spricht: Niemand mag erkennen und wissen, was sei in dem Menschen, denn der Geist, der in dem Menschen ist, und Niemand mag wissen, was in Gott ist, denn der Geist Gottes und Gott.“ [33]) „Und darum gehöret einer minnenden Seele zu, dass sie das minne, daraus die Schrift ihren Ursprung nimmt; das ist Gott, der sich mit seiner Gnade in die Seele senket und wirket mit seinem Geiste in ihr, dass sie ihn minnet über sich selber; und (er) gibt ihr Erkenntniss, darin sie die Minne und die Lust, die sie von Innen an ihm hat, gegen alle Menschen austheilt. Und in dem Sinne und in der Minne haben alle Heiligen gelernt.“ [34])

Diese Erleuchtung wirkt Gott durch sich selber, er spricht sich selber aus in der Seele in seinem ewigen Wort. Dies ist die Gottesgeburt im Menschen. „Sie bringet allwege grosses Licht in die Seele, wann der Güte Art ist, dass sie sich muss ergiessen wo sie ist. In dieser Geburt ergiesset sich Gott in die Seele also, dass das Licht so gross wird in dem Wesen und in dem Grunde der Seele, dass es sich auswirft und überfliesst in die Kräfte der Seele und auch in den äussern Menschen. Also geschah St. Paulus, da ihn Gott berührte mit seinem Licht auf dem Wege etc. Und von (dem) Ueberflusse des Lichtes, das in der Seele Grund ist, das ergiesst sich in den Leib, und der wird davon voll Klarheit.“ [35])

„Nimm ein Gleichniss. Die Sonne wirft ihren Schein in die Luft, und die Luft empfängt das Licht und gibt es dem Erdreich und gibt es uns in demselben, dass wir erkennen Unterschied aller Farben. Nun, wie das Licht der Erscheinung nach in der Luft ist, so ist es doch wesentlich in der Sonne, und nicht in der Luft; es wird von der Luft empfangen und der Luft fürbass geboten, und allem dem, das Lichtes empfänglich ist. Recht also ist es in der Seele. Gott der gebiert

---

[33]) 430, 35 ff.

[34]) 353, 30.

[35]) 11, 35 ff. 26, 35. 27, 15. 151, 20. 57, 35. 158. 235. 254 u. a. v. a. St. Vgl. Görres, christl. Mystik, I. S. 12. 171. 227 u. a. II. 175. Vorrede zu Suso, herausg. v. Diepenbrock. 3. A. S. 40 ff. Conf. Cod. germ. Mon. 365 f. 163 a. dann (nämlich auf der Höhe des sittlichen Lebens) kümbt die väterlich krafft und rüefft dem menschen in sich durch den sun und wieder einfleust durch den vater mit dem sun, und werdent ains mit im; und also werdent die menschen in dem sun von dem vater gepören u. s. w.

seine Geburt und sein Wort, und die Seele empfahnt es, und bietet es fürbass bei den Kräften in manniger Weise . . . es ist alles sein und nicht dein.“ [36])

Erst dann kommt der Mensch zu seiner höchsten Vollendung, zur Einigung. Durch die übernatürliche Erkenntniss wird er Eins mit Gott; [37]) dies ist aber jetzt nicht offenbar. [38]) „Gott machet uns sich selber erkennend, und sein Wesen ist sein Erkennen, und es ist dasselbe, dass er mich machet erkennend und dass ich erkenne; und darum ist sein Erkennen mein, als in dem Meister Eines ist, dass er lehret, und in dem Jünger, dass er gelehrt wird. Und wann denn sein Erkennen mein ist, und wann seine Substanz sein Erkennen ist, und seine Natur und sein Wesen, darnach so folget, dass sein Wesen und seine Substanz und seine Natur mein ist. Und wann denn seine Substanz, sein Wesen und seine Natur mein ist, so bin ich der Sohn Gottes. Sehet Brüder, welche Minne uns Gott gegeben hat, dass wir geheissen sind Söhne Gottes und (es) sind.“ (I. Joh. 3, 1.) [39])

Aber der Mensch „ist nicht davon selig, dass Gott in ihm ist, und er so nahe ist, und dass er Gott hat; aber davon dass er erkennt, wie nahe ihm Gott ist, und dass er Gott wissend und minnend ist (Persönlichkeit und Unsterblichkeit).“ [40]) Dies ist der grosse Vorzug des Menschen vor der übrigen Creatur, dass er die Allgegenwart Gottes persönlich wisse und liebe: [41]) „Gott, der ist der Seele Materie an (nach) ihren Werken, nicht an ihrem Geschaffensein. Darum sind ihre Werk' ewig, wie er ewig ist.“

18. Die Christologie.

Der Unterschied des creatürlichen Seins, welches in der Vielheit und im Widerspruch [1]) ein ewig vergängliches, und insoferne ein nichtiges ist, [2]) von dem göttlichen Sein, welches

---

[36]) 21, 35 ff.
[37]) 26, 35. 318, 30. 21, 5. 50. 51.
[38]) 40, 5 ff.
[39]) 40 ff.
[40]) 221, 15.
[41]) 501, 18.
[1]) 269, 13.
[2]) 606, 18. 528, 25. 469, 3.

ines Sein, reine Einheit, reines Wesen — Hypersubstanz — :: dies bringt es nothwendig mit sich, dass, wenn beide ver- ittelt werden sollen, sie nur in einem organischen Mittelgliede eint werden können. [3])

Weil die alte Philosophie dieses Mittelglied nicht als Wirk- hkeit hatte, sondern nur voraussetzte, zerfiel sie in sich sel- r. Der Widerspruch zwischen dem göttlichen und natürlichen in ist in dem Christenthum wirklich vermittelt durch die atsache der Menschwerdung.

Der Mensch hat in sich das unendliche Bedürfniss nach ott; aber aus seinen natürlichen Kräften kommt er nur zu dem der Natur offenbaren Gott — dem Scheine des Göttlichen, cht zum Sein Gottes, wie es an sich ist. Damit also das fste Bedürfniss des Menschen befriedigt werde, muss der ensch über sich gehoben werden durch die Gnade. [4])

Alle Gnade ist aber aus der Menschwerdung Christi. Wie ott in der Ewigkeit sich selber in dem Sohne ansieht, und nn die Welt in ihm, [5]) so ist der Sohn das Princip und End- eck — das Exemplar aller Creaturen als Gottmensch. [6])

Wir sehen, Eckhart greift weiter zurück als die abend- dischen Väter und die meisten Mystiker und Scholastiker. ie die Theologen der alexandrinischen Schule, begründet er Menschwerdung nicht erst mit und durch den Sündenfall. irch diesen ist ihm allerdings die Art und Weise der Erlösung ie andere; aber der Grund und Zweck derselben liegt tiefer; ist begründet in der Weltökonomie Gottes von Ewigkeit, d begründet in dem Begriffe der Menschheit. Der Gottmensch die Entelechie der Menschheit überhaupt. [7]) Besonders der fsinnige Rupert von Deutz († 1135) hat vielfach diesen Ge- nken angeregt. [8])

Die Menschheit, und durch sie die Schöpfung zu vollen- n, ist der tiefste Grund der Menschwerdung. Die Zweckbe-

---

[3]) 85, 20.
[4]) 406, 25 u. a.
[5]) 286, 20. 290, 35. 291 ff.
[6]) 498, 10. 514, 34. 522, 5 ff.
[7]) 13, 8.
[8]) Ruperti Tuit. opp. ed. Mogunt. 1631. In genes. l. II. c. 18. u. a.

stimmung derselben liegt in der ewigen Liebe Gottes zu sich selber in dem Sohne, und durch ihn zur Welt.

Die Menschheit war das principium movens der Schöpfung überhaupt, die im Menschen ihr Ziel und ihre Einheit fand. Der erste Mensch dem Zwecke nach ist Christus der Gottmensch, weil in ihm die ganze Menschheit mit der Gottheit geeint ist, und nach diesem Zweckbilde wurde der erste Mensch in der Zeit, Adam, geschaffen. — „Gott sprach: wir (wollen) machen den Menschen. Warum sprach Gott nicht: wir machen die Menschheit; Christus einigte doch an sich die Menschheit? Mensch und Menschheit hat Unterschied. Wenn man spricht: Mensch, so versteht man eine Person; wenn man spricht: Menschheit, so versteht man aller Menschen Natur. Die Meister sprechen, was Natur sei. Sie ist ein Ding, das Wesen empfahen mag. Darum einigte Gott die Menschheit an sich, und nicht einen Menschen. Es steht in dem Buch Moses geschrieben, dass Adam wäre der erste Mensch, den Gott je schuf. Und ich sprich, dass Christus wäre der erste Mensch, den Gott je schuf. Also wie? Es sprichet ein Meister (Aristoteles): Das Erste in der Meinung ist das Beste von den Werken.“ [9])

Darin liegt der Grund, warum der Sohn auch ohne die Sünde Mensch geworden wäre „von der ausfliessenden Minne, die in ewigem Wesen sich ewiglich gebar in göttlicher Natur, die in Christo Mensch musste werden von Eigenschaft der Natur, die aus dem unergründeten Grunde Gottes ewiglich geflossen ist.“ [10])

Wegen dieser tiefen Beziehung der menschlichen Natur zur Gottheit ist der Mensch die Krone der Schöpfung. [11])

So ist Christus mehr als blos ein zweiter Adam, er ist principalis homo. Desshalb konnte er auch nach der Sünde noch die Menschheit wieder bringen. [12])

Durch die Sünde war Adam aus der Einheit mit Gott geschieden, dadurch fiel er in Unordnung und durch ihn die ganze Creatur. [13])

---

[9]) 250, 15 ff. 292 ff.

[10]) 591, 35 ff.

[11]) 403, 1.

[12]) 218, 10.

[13]) 496. 497.

Nur im Gottmenschen Christus konnte die Creatur wieder .r Einigung gebracht werden, weil er nach seiner Gottheit das rige Wort ist, der ewige Grund der Welt, die Ursache alles 'erdens. Er allein konnte durch die Menschheit die Creatur it Gott vereinen. [14])

Die Menschwerdung ist die vollkommenste Offenbarung ɜr göttlichen Liebe, [15]) welche als Macht des Vaters und als 'eisheit des Sohnes schon von Anfang der Welt an sich geffenbaret, und die Menschheit an sich gezogen hatte. Desshalb ıhm die Person des Sohnes, der Ausfluss des Vaters, menschhe Natur an, weil er von Ewigkeit das Bild aller Dinge ist, ıd die Einigkeit ihres Wesens im Vater. Obwohl er seiner ɜrson nach menschliche Natur annahm, behielt er die göttliche atur gemeinsam mit dem Vater und dem heiligen Geist. [16])

Diese zeitliche Geburt des Gottmenschen ist wohl unterhieden von der ewigen, immer gegenwärtigen des Logos im ımanenten Wesen Gottes. [17])

Aus dieser Einigung des Logos mit der Menschennatur in ɜr Zeit gewinnt die zeitliche Menschheit Einigung mit dem ater. [18]) „Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass h Gott geboren würde. Darum ist Gott gestorben, dass ich erbe aller der Welt und allen Dingen.“ [19])

Diese Einigung durch Christus von Gnaden ist die Wieɜrgeburt. [20])

„Ein Meister spricht: Alle Gleichheit meinet (bezweckt) ne Geburt. Er spricht mehr: Die Natur findet sich nimmer eich, es müsse geboren werden. Es sprechen die Meister: das euer, wie kräftig es sei, es brennete nimmer, hoffete es nicht ne Geburt. Wie dürr das Holz wäre, das man darein legt;

---

[14]) 356, 25.

[15]) 403, 1.

[16]) 346, 1. Eine sehr tiefsinnige Erörterung darüber finde ich in einer hrift des 14. Jahrhunderts von dem Sacrament des Altars. (Cod. germ. mon. f. 1. u. s. w., ebenso Cod. germ. 778 f. 3. Cod. g. 839 u. 851.)

[17]) 391, 20. 389, 5.

[18]) 56, 15 ff.

[19]) 233, 35. Conf. Bernardi Sermo de ascens. II. T. III. f. 918. 6. S. III. 921. 2 ff. 925.

[20]) 86, 5—30.

möchte es Gleichniss (des Feuers) nicht empfahen, es brennete nimmer. Das begehrt das Feuer, dass es geboren werde in dem Holz, und dass es werde All ein Feuer, und dass es enthalten werde und bleibe. Erlöschte und verginge es, es wäre nicht mehr Feuer; darum begehrt es, dass es erhalten werde.“ So strebt die Seele nach dieser Geburt in Gott, weil Gott will, dass sie in ihm wieder geboren werde. Gott wirkt und die Seele begehrt. Göttliche Natur giesst sich in das Licht der Seele, und sie wird darin enthalten. Wie kann das sein, dass sich Gott in die Seele ergiesst, da er doch nur in sich selbst ist? „Wann er die Seele darein ergiesst, so findet sie, dass Gott ihr eigener Enthalt (Bewahrung) ist, und da bleibet sie, anders bliebe sie nimmer. Augustinus spricht: recht also du minnest, also bist du; minnest du Erden, so bist du irdisch, minnest du Gott, so wirst du göttlich ... in dem Gleich, da gibt Gott die Geburt. Die Seele will in ihm enthalten werden, ihr Leben steht an ihm.“ [21])

So wenig das blos natürliche Auge die Sonne sehen kann, so wenig kann das blos natürliche Leben, Denken und Thun zu Gott kommen. [22]) „So ist zweierlei Geburt im Menschen, eine in der Welt, und eine aus der Welt, das ist die geistige in Gott;“ nach dieser strebt der Mensch, weil die irdische gebrestlich, der Anfang des Sterbens ist. Dieser Gebreste wird getilgt durch die geistige Geburt. [23])

Aus der Wiedergeburt kommt allein wahre Sittlichkeit, und das Zeichen dieser Gottesgeburt ist das Stehen in der Nachfolge Christi, [24]) die wahre Liebe durch Gott [25]) und das Bilden nach dem Bilde Gottes in Gerechtigkeit. [26])

Für die Menschheit vermittelt diese Gottesgeburt der heilige Geist, „von dem alleine, als er Gottes Geist ist, und ein Geist Gott selber ist, empfangen wird der Sohn in uns.“ [27]) Wie die Gottesgeburt vom heiligen Geiste grundgelegt, so wird sie auch durch ihn in uns vollendet in einem heiligen Leben. [28])

---

[21]) 86, 35.
[22]) 174, 1.
[23]) 41 ff.
[24]) 19, 5. 41, 27.
[25]) 438, 1 ff.
[26]) 421, 1 ff.
[27]) 436, 1 ff.
[28]) 478—480. 592, 10. 288.

19. Die Heiligung.

In Folge der Erlösung ist der heilige Geist „Werkmeister“ unserer Heiligung. [1]) Er ist der Geist der Ordnung, der das Werk des Vaters und des Sohnes an die Menschheit vermittelt, welcher die durch die Erlösung begründete Wiederkehr des Menschen zu Gott innerlich im Menschen und äusserlich in der Welt vollzieht. [2])

Wie der Vater durch die Allmacht die Menschheit an sich zieht, der Sohn durch seine Weisheit ihr das Mittel der Einigung bereitet, so zieht der heilige Geist durch seine Liebe. Aus dieser, am Kreuze als Opfer uns kundgewordenen Liebe fliessen die Heilmittel der Welt. Die Menschheit Christi ist seitdem der Acker geworden, in dem das Weizenkorn des natürlichen Menschen fallen muss, um darin die Umwandlung zu erfahren. [3]) „Da nun der heilige Geist sah, dass des himmlischen Vaters Sohn also weislich zog, dass er gewann in der Folge alle Dinge in dem Himmelreiche und auf dem Erdreiche, da zwang ihn seine Güte und seine Süssigkeit, dass er auch wollte ziehen. Davon sprach er, ich will sie zusammenlesen in meine Reusen, und will sie ziehen mit meinem Netze. Hievon machte er ein Netze von sieben Tugenden von dem Vater, von den sieben Seligkeiten des Sohnes, von sieben Gaben seiner selbst, und von sieben Heiligkeiten (Sacramenten) der Christenheit. Da verwahrt er uns innen, dass wir nimmer mögen entgehen.“ [4])

Die sieben Sacramente sind die Wege zur substantiellen Wahrheit. „Sacramentum heisst Bezeichnung. Der kommt nicht zu inwendiger Wahrheit, wer da bleibet mit Lust an der Bezeichnung; wann alle die sieben Heiligkeiten die weisen uns zu der einigen Wahrheit.“ [5])

Alle Creatur hat Gebreste an sich; „wie lustig Gott die Creaturen gemacht hat, doch so hat er etwas Leidens daneben

---

[1]) 220, 1 ff. 174, 25. Conf. Rup. Tuit. De opp. spiritus sancti l. II. f. 610. T. I. l. III. c. 1. f. 625. De div. off. l. X. c. 24. t. II. u. a.

[2]) Vgl. 218. 219. 220.

[3]) 291, 35 ff.

[4]) 220, 15 ff.

[5]) 239, 5 ff.

gelegt," damit die Seele über die Creatur zum Quell der Liebe gehoben werde. [6]) Darein muss die Seele über sich selber gesetzt werden, in diesen Grund. Darum sind „die Heiligkeiten der sieben Sacramente gesetzt, in denen die Seele geheiligt wird, und in ein gottwahres Leben gesetzt, dass sie die Gnade in der Seele von Neuem erzeugen und wirken." [7])

Die Gnadenthätigkeit des heiligen Geistes ist sowohl eine innere und äussere, der geistig-leiblichen Natur des Menschen angemessen. [8]) „Etliche Werke wirkt Gott (in der Seele) mit Hilfe der Creaturen, etliche ohne Hilfe." [9])

Alles Streben der Natur und des menschlichen Geistes ist, aus der Endlichkeit in die ewige Gegenwart erhoben zu werden. [10]) Aus der Unfreiheit der Gebrestlichkeit will die Seele zur Freiheit und Einheit Gottes. [11]) „Wann darum sind wir gesetzet in die Zeit, dass wir von zeitlichem, vernünftigem Gewerbe Gott näher und gleicher werden." [12])

20. Gnade und Freiheit.

Im Zusammenhang damit, dass Eckhart in innere Beziehung zu den antinomistischen Richtungen seiner Zeit gebracht wird, ja gerade als der systematische Ausdruck derselben gilt, [1]) musste ihm auch die Fähigkeit der Moral abgesprochen werden. [2]) Und doch ist sein Grundsatz: „Besser Ein Lebemeister, denn tausend Lesemeister." [3])

Bei Eckhart ist allerdings alles Sein nur in seinem Grunde gedacht, alles Leben nur in der „reinen Wirklichkeit," und aus ihr deducirt. Alles Dasein ist an sich Nichtsein. Das Wort des Apostels: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir," [4])

---

[6]) 406, 1 ff.
[7]) 328, 12.
[8]) 27. 15. 77, 15. 37, 10. 38, 2. Vgl. bes. 373 ff.—382.
[9]) 200, 35.
[10]) 211, 15 ff.
[11]) 36, 15 f.
[12]) 49, 25 ff.
[1]) C. Schmidt études p. 486 ff.
[2]) l. c. p. 492. 221.
[3]) 599, 20 ff.
[4]) Act. 17, 28.

ist, wie der Grundgedanke seines Systems, so auch seiner Ethik. Alle wahre Thätigkeit ist Gottesthätigkeit, alle wahre Sittlichkeit ist in Christo und aus Christus, alle wahre Freiheit ist aus der Gnade. „Gott ist die Minne, und der in der Minne wohnet, der wohnet in Gott und Gott in ihm. (I. Joh. IV, 16.) Die Farbe, die an der Wand ist, die wird erhalten von der Wand; also werden alle Creaturen erhalten in ihrem Wesen von der Minne, die Gott ist. Nähme man die Farbe von der Wand, so verlöre sie ihr Wesen; also verlören alle Creaturen ihr Wesen, ob man sie nähme von der Minne, die Gott ist. Es ist Unterschied unter geistlichen Dingen und unter leiblichen Dingen. Ein jeglich geistlich Ding mag wohnen in einem andern, aber kein leiblich Ding mag (nicht) wohnen in dem andern. Wasser ist wohl in einem Fass, und das Fass geht allum. Aber wo Holz ist, da ist nicht Wasser. Also mag kein leiblich Ding sein in einem andern. Aber ein jeglich geistlich Ding ist in einem andern.“ [5]) „Merke! so sehr minnet Gott die Seele, dass sein Wesen und sein Leben daran liegt, dass er mich minnen muss, es sei ihm Lieb oder Leid. [6]) Der Gott das benähme, dass er mich nicht minnete, der benähme ihm seine Gottheit; wann Gott ist also wahrlich die Minne, als er die Wahrheit ist, und als er ist die Güte, also wahrlich ist Gott die Minne. Das ist eine blosse Wahrheit, als Gott lebet. Es waren solche Meister, die das sprachen, dass die Minne, die in uns ist, der heilige Geist wäre, und das ist nicht wahr. Wann die leibliche Speise, die wir in uns nehmen, die wird gewandelt in uns; aber die geistliche Speise, die wir empfahen, die wandelt uns in sich, und darum wird göttliche Minne nicht enthalten in uns, wann das wären jetzt zwei. Aber göttliche Minne die enthaltet uns in ihr.“ [7])

Wie verhält sich dazu die menschliche Wahlfreiheit?

„Nun sprechen die Meister, dass dieser Wille so frei sei,

---

[5]) 31. 1 ff.

[6]) Hier ist nicht eine äussere Nothwendigkeit gemeint, sondern die innere, welche in sich Freiheit ist.

[7]) 31, 15—25. Conf. August. VII. Confess. c. 10. Thomas III. 73 a. 3: Haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur ... sed alimentum spirituale convertit hominem in se ipsum.

dass ihn Niemand bezwingen mag denn allein Gott. Gott bezwinget den Willen nicht (äusserlich), er setzet ihn in Freiheit (innerlich), also dass er nicht anders will, als Gott selber. Und der Geist kann nicht anders wollen als Gott will, und das ist nicht seine Unfreiheit, es ist seine eigene Freiheit. Nun sprechen etliche Menschen (die Antinomisten): Habe ich Gott und Gottes Freiheit, so mag ich wohl thun Alles, das ich will. Dies Wort verstehen sie unrecht. Dieweile du irgend ein Ding vermagst, das wider Gott ist und wider sein Gebot, so hast du Gottes Minne nicht; du magst die Welt wohl betrügen, als habest du sie. Der Mensch, der da steht in Gottes Willen und in Gottes Minne, dem ist lustig, alle Ding zu thun, die Gott lieb sind, und alle Ding zu lassen, die wider Gott sind." [8])

Eine Moral in modernem Sinne, d. h. eine Lehre von der menschlichen Thätigkeit u. s. w., abgesehen von der göttlichen, finden wir bei ihm nicht, dies lag gar nicht in seiner Absicht, so wenig wie es die frühere Mystik intendirte. Das ganze Leben der sittlichen Menschheit, insofern es nicht Sünde, Abfall von Gott ist, ist ihm eine Geschichte Gottes in der Menschheit.

Der Mensch kommt nur dadurch zu einem eigenen Ziele, wenn er seinen Willen dem göttlichen unterordnet, und so Gott in sich wirken lässt.

Die Sünde ist eine der Seele fremde, feindliche Macht; [9]) sie geht gegen das eigene Leben. „Dasselbe, dass du Uebels thust, das ist dein Schade, und ist dir weh' genug. Seid dessen gewiss bei der ewigen Wahrheit, dass es ein also grosser Gotteszorn ist, er möchte dem Sünder nicht weher thun, weder mit Hölle noch mit etwas Anderem, als er damit thut, dass er ihm dess gestattet, oder über ihn verhängt, dass er sündig ist und dass er nicht über ihn verhängte so grossen Jammer, dass

---

[8]) 232, 20 ff. Conf. Anselmus Cantuar. De concord. praesc. Dei cum lib. arb. c. 2. c. 3. (f. 128 ed. Paris 1721.) Dialog. de lib. arb. c. 9 f. 119. De concord. c. 4: Nemo certe servat rectitudinem hanc acceptam (der Freiheit) nisi volendo; velle autem illam aliquis nequit nisi habendo; habere vero illam nullatenus valet, nisi per gratiam. Conf. Hugo a St. V. de sacr. l. II. p. 13. c. 11 f. 421: K. Ubi enim charitas est, claritas est: et non est in ipsa qui palpando incedit.. Sic isti (die Katharer) de caritate mentiuntur, nescientes charitatem ... Si autem haberent charitatem, ambulant secundum charitatem et non operantur iniquitatem.

[9]) 139, 19.

er nicht sündigen möchte. Und gebe ihm Gott Weh' aller Welten, dennoch möchte ihn Gott nicht mehr schlagen, als er damit geschlagen ist, dass er sündigt." [10])

Wie die Sünde ihrem Wesen nach Abkehr vom wahren Lebensziele „Abkehr von der wahren Seligkeit und Tugend" ist, [11]) so ist sie Unordnung, Unruhe, Krankheit, Tod; [12]) „wann Hauptsünde ist ein Gebreste der Natur, ein Sterben der Seele, eine Unruhe des Herzens, eine Krankheit der Kräfte, eine Blindheit der Sinne, eine Traurigkeit des Gemüthes, ein Tod aller Gnaden, ein Tod aller Tugenden, ein Tod aller guten Werke, eine Irrung des Geistes, eine Gesellschaft des Teufels, ein Bann der Christenheit, ein Kerker der Hölle, eine Speise der Hölle, eine Ewigkeit der Hölle. Thust du dann eine Todsünde, so wirst du an der Natur gebrechlich, an der Seele tödtlich, an dem Herzen unruhig" u. s. w. Wie sie aus Selbstsucht kommt, so ist sie Selbstvernichtung, Tod der Freiheit. [13])

Ebenso wie bei Eckhart in der Erkenntnisslehre der Grundgedanke durchschlägt, dass das blos natürliche Erkennen Gott nicht in seinem wahren Wesen schauen kann, sondern alle wahre Weisheit ein Erkennen durch Gott ist, und die Neugeburt aus Gott voraussetzt, [14]) so ist es die Grundidee der Ethik; die Neugeburt in Christo ist die Grundlage aller wahren Sittlichkeit, aller Heiligung, aller Seligkeit. [15]) Wie das natürliche Leben ein Aneignungsprocess, so auch das geistige ein Vergeistigungsprocess des natürlichen, sinnlichen Lebens. — Die sittliche Aufgabe des Menschen besteht darin, die Sinnenwelt ausser und in ihm in das Reich des freibewussten Geistes heraufzuziehen, dieselbe dem Geiste hörig zu machen, und dadurch selber frei zu werden. Es sind „in jeglichem Menschen zweierhand Menschen: der eine heisst der äussere Mensch, das ist die Sinnlichkeit; dem Menschen dienen fünf Sinne, und er wirket doch von Kraft der Seele. Der andere Mensch heisst der

---

[10]) 277, 10—20.

[11]) 172, 29.

[12]) 216, 25. 217 ff. 480. 455.

[13]) 357, 11 ff. 366, 26.

[14]) 74, 75. 582 ff. 140.

[15]) 610, 15. 16, 25. Vgl. Franz v. Baader W. W. IV, 359. Anmerk. Hoffmann's; ebenso II, 45. u. a.

innere Mensch, das ist des Menschen Innerlichkeit. Nun sollst du wissen, dass ein jeglicher Mensch, der Gott minnet, gebrauchet der Seele Kräfte in dem äussern Menschen nur in so weit, als es die fünf Sinne zur Noth bedürfen; und die Inwendigkeit kehret sich nur zu den fünf Sinnen, insofern sie ein Wegweiser und Leiter ist der fünf Sinne und sie hütet, dass sie nicht gebrauchen ihrer Gegenwurfes in thierischer Weise (nâch vichelicheit), so wie etliche Leute thun, die nach ihrer leiblichen Wollust leben, wie die Thiere, die ohne Vernunft sind, und solche Leute heissen eigentlicher Thiere denn Leute. Und was die Seele Kräfte hat über die, welche sie den fünf Sinnen gibt, die Kräfte gibt sie alle dem innern Menschen; und so der einen hohen, edlen Gegenwurf hat, so ziehet sie an sich alle die Kräfte, die sie den fünf Sinnen geliehen hat...... So wisset, dass Gott einem jeglichen Menschen zumuthet, dass er ihn minne mit allen Kräften der Seele. Davon sprach er: minne deinen Gott von ganzem Herzen. Nun sind etliche Menschen, die verzehren der Seele Kräfte allzumal in dem äussern Menschen. Das sind die Leute, die alle ihre Sinne und Gedanken kehren auf vergängliche Güter, die wissen nichts von dem innern Menschen.“ [16])

Die Neugeburt aus Gott begründet die Möglichkeit und den Anfang der wahren Sittlichkeit, und vollzieht sich von Seite des Menschen erst durch freie Bethätigung, Selbstüberwindung, Hingabe aller Kräfte an Gott durch ernstes sittliches Streben. [17])

Die Natur an sich ist nicht frei, weil sie dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen ist, ebensowenig der Wille des Menschen. Nur Gott ist frei, weil er durch Nichts von Aussen bewegt wird. Nur insofern Gott in mir wirkt, und ich dadurch das von Aussen mich Bewegende durch die Wirksamkeit beherrsche, werde ich frei.

„Wer da minnet die Gerechtigkeit, dess unterwindet sich die Gerechtigkeit, und er wird begriffen von der Gerechtigkeit, und er ist Eins in der Gerechtigkeit. Ich schrieb einst in mein

---

[16]) 489 ff. Vgl. Franz v. Baader W. W. IX, 15 u. a. Rothe's Ethik. I. 369 ff.

[17]) 484 ff.

Buch: der gerechte Mensch dienet weder Gott, noch den Creaturen, wann er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, je mehr ist er frei, und die Freiheit selber. Alles das, das geschaffen ist, das ist nicht frei. Dieweilen irgend Etwas (ihtesiht) ob mir ist, das Gott selber nicht ist, das drücket mich, wie klein es sein mag; und wäre es auch Vernunft und Minne, als fern sie geschaffen ist, und Gott selber nicht ist, das drücket mich, wann (da) es ist unfrei. Der ungerechte Mensch, der dienet der Unwahrheit, und dienet aller Welt und allen Creaturen, und ist ein Knecht der Sünden." [18])

Wahre Freiheit ohne die Gnade gibt es nicht. — Der „wahre" Mensch ist Christus; und nur insofern wird der natürliche Mensch zum wahren, als er Christo ähnlich wird, in Christo neu geboren, geheilt und geheiligt. [19])

21. Das Moralprincip.

Die Liebe ist das Grundprincip alles Daseins; die Liebe Grundidee alles sittlichen Lebens. [1]) Die Vernunft will Gott erkennen, als er Wesen, der Wille Gott lieben als er Gut — das Gute im absoluten Sinne — ist. Die natürliche Liebe ist die Ursache und der Quell des natürlichen Lebens, die göttliche Liebe der Grund des göttlichen.

„Wer Gerechtigkeit liebt, der steht so sehr darauf, was er minnet, das ist sein Wesen, den mag kein Ding abziehen, noch achtet er irgend ein anderes Ding. — St. Augustinus spricht: da die Seele minnet, da ist sie eigentlicher, denn da sie Leben gibt. Das Wort lautet grob und gemein, und es versteht doch wenig Jemand, wie ihm sei, und ist doch wahr. Wer Unterschied versteht von Gerechtigkeit und gerecht, der versteht Alles, das ich sage: „„die Gerechten sollen leben"" (Sap. V, 19).

Es ist kein Ding so lieb noch so begierlich, als Leben unter allen Dingen. So ist kein Leben so böse noch so beschwerlich, ein Mensch wolle dennoch leben. Eine Schrift

[18]) 260, 10 ff.

[19]) Diesen Punkt hat besonders Franz von Baader gegenüber dem kategorischen Imperativ Kant's betont. Vgl. u. A. Erdmann, Gesch. der neuern Philos. II, 622 ff. Vgl. Eckhart 198, 199.

[1]) 272, 25 ff.

spricht: je näher ein Ding dem Tode ist, um so peinlicher ist es. So böse das Leben ist, so will es leben. Warum issest du? Warum schlafest du? Um dass du lebest. Warum begehrst du Gut oder Ehre? Das weisst du wohl kaum. Mehr: warum lebest du? Um Leben, und weisst dannoch nicht, warum du lebest. So begierlich ist das Leben in ihm selber, dass man es um sich selber begehrt. Die in der Hölle sind in ewiger Pein, die wollten nicht ihr Leben verlieren, noch (ihre) Feinde noch (ihre) Seele; dann ihr Leben das ist so edel, dass es sonder alle Mittel fliesset von Gott in sie. Darum wollen sie leben. Was ist Leben? Gottes Wesen ist mein Leben.... Sie leben ewiglich durch Gott... sie wirken all ihre Werke durch Gott und Gott durch sie." [2])

Liebe gibt Leben, was der Mensch liebt, das ist er. [3])

Das höchste Ziel der Seele ist Gotteinigkeit; Geniessen durch Gott in Erkenntniss und Liebe. [4]) Gott liebt nur sich selber, und die Creatur liebt er nur, insofern sie in ihm ist. Wenn wir also zur Liebe Gottes gelangen wollen, müssen wir in ihm geboren werden durch den heiligen Geist. [5])

Gott ist an sich selber für Alle der gleiche, und wirkt allwärts seine Gnade; aber wir sind seiner nicht gleich empfänglich, und darnach wirkt er in Verschiedenen verschieden. [6])

Soll Gott einkehren in die Seele, so muss die Creatur ausgetrieben werden. [7]) In diese beiden Seiten zerfällt die Ethik Eckhart's: nämlich in die Lehre, wie man der Creatur an sich entsagen soll, durch die „Armuth" in praktischer und theoretischer Hinsicht; dann, wie man mit dem Lichte der Gnade mitwirken soll.

Die erste Forderung an den Menschen, wenn er zur wahren sittlichen Freiheit gelangen will, ist Entsagung:

a) der Sünde,
b) der Welt,
c) seiner selbst.

---

[2]) 204, 1 ff.
[3]) 198. 199. 223, 22. 260, 10 u. a
[4]) 392, 15.
[5]) 436. 437.
[6]) 223. 490. 491.
[7]) 192. 193.

Der Mensch muss all dem entsagen, weil darin die Freiheit nicht ist, weil es nicht zur Freiheit, sondern zur Knechtschaft führt.

Diese Lehre von der „Entsagung“ bildet einen Hauptbestandtheil der Mystik — des Christenthums selber. — Oft finden sich bei Eckhart darüber fast gnostisch lautende Ausdrücke. Dagegen ist wohl zu merken, dass er den Gegensatz von Natur und Geist, Creatur und Gott als ethischen, nicht als physischen fasst. Die Natur an sich ist nicht böse, oder vom Bösen; böse ist sie, insofern sie zum Willen des Menschen in Beziehung steht, denselben unfrei macht. [8])

22. Die dreifache Entsagung. Ascese.

a) Der Sünde muss der Mensch entsagen, weil sie eine der Seele fremde Macht ist, und ihrer Natur nach Knechtschaft; denn das Fleisch steht gegen den Geist. Diese erste Entsagung ist die Entsündigung, die Reinigung durch die Busse, welche theilweise ein Sacrament, theilweise eine Tugend ist. [1]) Weil der Mensch aus eigener Kraft eine neue Lebensbewegung, was die Busse ist, nicht beginnen kann, [2]) so wird schon der Anfang derselben durch die Gnade bedingt. [3]) Sich selber zu tödten und wieder lebendig zu machen, das ist unmöglich; aber von den Sünden mit eigener Kraft wiederkehren und zu Gott kommen, das ist noch viel unmöglicher. — Hievon, wer von den Sünden soll kehren, und zu Gott in das Himmelreich kommen, den muss der himmlische Vater mit der Kraft seiner göttlichen Mächtigkeit ziehen. Nun ziehet der Vater den Sohn, der mit seiner Gnade uns nun zu Hilfe kommt, also dass er zum ersten beweget die Freiheit des Willens an ein Abkehren und Missfallen der Sünde“ u. s. w. [4]) Obwohl das innere Werk die Hauptsache, so ist nichts desto weniger das äussere Werk nothwendig, die äussere Uebung, um den verderbten Sinnen den

---

[8]) 198, 35 ff. Vgl. Coloss. 2, 20. Galat. 5, 16 ff. Vgl. Lutterbeck, neutestamentliche Lehrbegriffe, Mainz 1852. II, 196 ff.

[1]) 29, 12. 242, 25. 512, 12. 361, 5 ff. u. a.

[2]) 218. 219. 357, 11—25. 366, 26.

[3]) 212, 15. u. a.

[4]) 218, 5 ff.

Zaum anzulegen, und durch Thätigkeit sie von der Gebundenheit zu lösen. [5]) Diesen Zweck hat die Abtödtung, und alle Werke der Busse. [6])

b) Die Welt müssen wir lassen, denn alle Welt kann uns Gott nicht geben, weil sie beschränkt und endlich ist. Die Creaturen, als solche, müssen wir verlassen, und sie nehmen in ihrem Grund und Wesen. Das ist die wahre Armuth, wenn der Mensch die Dinge nur in Gott nimmt. [7]) Diese Entsagung ist aber kein Welthass, kein Vernichten der Creatürlichkeit, sondern ein Aufheben in ihren Grund. [8]) Nicht die äussere Armuth ist die Hauptsache, sondern die innere. So muss der Mensch die Dinge verläugnen, und sie lieben durch Gott. „Darum soll man das Ding nicht mehr minnen, dann als viel man Gott in ihm minnet, und also soll man Gott nicht minnen, weder um sein Himmelreich, noch um irgend ein Ding, sondern man soll ihn minnen um die Gütigkeit, die er in sich selber ist. Wann wer ihn minnet um irgend Etwas, der wohnet nicht in ihm, sondern er wohnet in dem, um das er ihn minnet. Darum, wollt ihr in ihm bleiben, so minnet ihn um Nichts, als um ihn selber.“ [9])

c) Sich selbst muss der Mensch verläugnen, weil das Ich ein unwahres, eigennütziges, sündhaftes ist. Desshalb ist es ungeordnet, und die Ursache der Versuchung des Teufels. [10]) „Dieweile die Seele beschwert ist mit dem sterblichen Leichnam, so muss sie Jammer und Noth leiden wider ihre Feinde. Doch soll man nicht glauben, dass alle bösen Neigungen allein von Natur kommen, sie kommen auch von böser Gewohnheit der Sünden.“ „Alle Minne dieser Welt ist gebaut auf Eigenminne. Hättest du die gelassen, so hättest du all die Welt ge-

---

[5]) 29, 10. 560—562. 173, 5. u. a.

[6]) 462, 20. 465, 20.

[7]) 279—281. 626, 1. 545—548 ff. 556. Vgl. Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Christi. Frankf. S. 1 ff. Ein armer Mensch haftet an nichts, das unter ihm ist, denn allein an dem, das über alle Dinge erhaben ist u. s. w.

[8]) 198, 35. 387, 8. 70, 15.

[9]) 197, 20 ff. Eine genaue und klare Ausführung dessen, das die Mystik unter dem „Lassen“ verstand, ist in dem Buch „von den X gepoten“ (Cod. g. Mon. 365. f. 149 a.): Von vier schaiden zu warer rüe.

[10]) 357, 15.

lassen.“ [11]) Eigenwille hindert den Menschen an allem Guten. „Nimmer entsteht ein Unfrieden in dir, ausser er komme von eigenem Willen; man merke es oder merke es nicht. Was wir damit meinen, dass der Mensch diese Dinge soll fliehen und jene soll suchen (das sind die Stätten und die Leute und die Weise oder die Meinungen, oder die Werke), das ist nicht schuld, dass dich die Weise oder die Ding' hindern; mehr, du bist es in den Dingen selber, das dich hindert, wann du haltest dich unordentlich in den Dingen. Darum heb an dir selber an zum ersten, und lass dich. In der Wahrheit, du (musst) dich zuerst fliehen, wo du sonst hinfliehest, da findest du Hinderniss und Unfrieden, es sei wo immer. Die Leute, die den Frieden in auswendigen Dingen suchen . . . das ist dennoch Alles Nichts, es gibt keinen Frieden. Sie suchen ganz unrecht, die also suchen: je weiter sie ausgehen, je minder sie finden, das sie suchen. Sie gehen wie Einer, der den Weg verfehlt: je weiter er geht, je mehr er irret. Mehr: was soll er thun? Er soll sich selber lassen zum ersten, so hat er alle Ding' gelassen. In der Wahrheit, liesse ein Mensch ein Königreich und alle die Welt, und behielte sich selber, so hätte er nichts gelassen. Ja, und lässet der Mensch sich selber, was er dann behält, es sei Reichthum oder Ehre oder was das sei, so hat er alle Ding' gelassen.“ [12])

Sünde, Sinnlichkeit und Eigenliebe sind die drei Hindernisse der Freiheit. Nur durch Ueberwindung derselben findet der Mensch die Abgeschiedenheit, welche Gottgleichheit und Seligkeit bringt. [13]) „Es ist eine Frage, was in der Hölle brenne? Die Meister sprechen gemeinlich: das thut Eigenwille.“[14])

---

[11]) 204, 39. Eine reizend schöne Predigt darüber von Heinrich von Egwint in Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum. VIII. S. 223. (herausgegeben von Pfeiffer): eya, quoten kint, wes vrâgent ir uswendig iu selber und suochent got in frömden landen tôtlicher dinge? dâ vindent ir niht; si lokenent alle und wîsent iuch fort unde sprechent wir sîn niht got . . . Ze dem ersten vindet man got in der hoehi der buosse, alsô das diu sêle mit allen iren kreften sich des vlîset das si genzliche ablege eigenen willen. ie die sêle sich mê üebet an disen werken, ie si got nawer vindet in ir unde sich in ime u. s. w.

[12]) 545, 5 ff.

[13]) 484. 486. 491.

[14]) 65, 20.

Dies ist die grosse Bedeutung des Opfers Christi für uns, dass wir in Christo das dreifache Opfer der Entsagung bringen können. Die Macht und das Beispiel der dreifachen Entsagung haben wir durch Christi Erlösung. So ist Christus uns die Thüre zum Leben. [15])

Dadurch ist uns Kraft gegeben, zur Freiheit und Liebe wieder zu gelangen; [16]) und dazu sollen wir in das Bild Christi umgewandelt werden. „In dem ist uns erzeiget und erschienen Gottes Minne zu uns, wann er hat gesandt seinen eingebornen Sohn in die Welt dazu, dass wir leben mit dem Sohne und in dem Sohne und durch den Sohn. (I. Joh. 5, 9.) Alle, die da nicht leben durch den Sohn, denen ist wahrhaft unrecht. Wenn ein reicher König wäre, der da eine schöne Tochter hätte, und sie gäbe eines armen Mannes Sohne: alle die zu dem Geschlechte gehörten, die würden davon erhöhet und mit Würden angethan. Nun spricht ein Meister: Gott ist Mensch geworden; davon ist erhöhet und gewürdiget alles menschliche Können... Dieser Meister hat wohl gesprochen; aber wahrlich, ich gäbe nicht viel darum. Was hälfe es mich, hätte ich einen reichen Bruder, und ich wäre ein armer Mann, er ein Weiser und ich ein Thor? Ich sage mehr: Gott ist nicht allein Mensch geworden, er hat menschliche Natur angenommen.“ [17]) Und in dieser Natur sind wir Christo gleich. So muss die Erlösung unser persönliches Eigenthum werden. Zuerst müssen wir Christo nachfolgen in der Selbstüberwindung, dem Kreuztragen — im Leiden — [18]): „das schnellste Thier, das euch trägt zu Vollkommenheit, das ist Leiden.“ Dadurch werden wir fähig seiner Freiheit. [19])

Das ganze äussere und innere Leben des Menschen muss desshalb ein Nachbild des Vorbildes Christi sein. Unser Leben

---

[15]) 359, 30.

[16]) 61—64. Vgl. Baader VIII. S. 188: Die verlorene Macht, Kinder Gottes zu werden, konnte dem Menschen nur gegeben werden damit, dass Gott selbst als Mensch die Sünde tödtete, und den Tod besiegend, allen übrigen Menschen die Bresche offen zurückliess. Daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Christi.

[17]) 64, 15 ff.

[18]) 492, 24.

[19]) 45, 23. 636, 35. 637, 20 ff.

Thun und Leiden muss in mystischer Weise eingeschlossen sein in das seinige, wie der Tropfen in dem Meere. [20]) Dies ist wahre Demuth, das Stehen im Leben und Leiden Christi. [21]) „Wenn die Seele in den Grund kommt und das Innerste ihres Wesens, so giesset sich die göttliche Kraft allzumal in sie, und wirket verborgen und offenbart grosse Werke, und die Seele wird gross und hoch in der Minne Gottes." Diese Demuth entblösst die Seele alles Irdischen, damit das Himmlische einkehren kann; durch sie müssen wir Christo den Eigenwillen opfern, damit so die Natur durch die Freiheit wiedergebracht werde. [22]) Wo wahre Demuth ist, die allerdings schon ein Ausfluss der Gnade ist, da muss sich Gott der Seele geben. [23]) „Ich spreche, dass ich Gott nicht bitten will, dass er mir gebe, ich will ihn auch nicht loben, dass er mir gegeben hat, sondern ich will ihn bitten, dass er mich würdig mache zu empfahen, und will ihn loben, dass er der Natur ist und des Wesens, dass er geben muss." [24])

Damit sind schon die Hauptlinien gezeichnet dessen, was die Mystik und das Christenthum unter Ascese versteht.

Sie muss beginnen in dem tiefen Grunde der Demuth, muss sich äussern in der dreifachen Entsagung, [25]) den Geist von ungöttlichen Dingen entfernen, [26]) die Natur durch Kreuztragen bezähmen, [27]) um sie zum tauglichen Werkzeuge der Freiheit zu machen. Indem der Mensch so die Dinge in Gott nehmend, den Willen Gott gibt, und die Natur ausser und in ihm durch den Willen [28]) wieder in ihren Grund zurückbringt: [29]) kommt auf dem Wege der fortwährenden Thätigkeit der Mensch und durch den Menschen die Natur zur Einheit mit Gott, zur Freiheit. [30]) Das bewegende Princip der

[20]) 293, 36.
[21]) 226, 1 ff.
[22]) 159, 30. 183, 5.
[23]) 27, 28.
[24]) 60, 15 ff. 287, 18. 119, 29. 174, 5. 574, 20.
[25]) 44. 45.
[26]) 22, 35.
[27]) 173, 5. 29, 10.
[28]) 198, 35.
[29]) 419, 20.
[30]) 414, 10. 197, 30. 58, 10. 31, 5 ff.

Ascese wie der Sittlichkeit überhaupt, ist die Liebe, und diese die Ursache der Einigung. [31]) Die äussere leibliche Ascese, die „Kästigung“ ist dazu da, „weil der Leib und das Fleisch allezeit sich stellen wider den Geist. Der Leib ist ihm zu stark, desshalb ist immer unter ihnen ein Kampf und ein ewiger Streit. Der Leib ist hier kühn und stark, wann er ist hier daheim, die Welt hilft ihm, das Erdreich ist sein Vaterland, ihm helfen alle seine Vermögen, Speise, Trank, die Zartheit: das ist Alles wider den Geist. Der Geist ist hier elend; dass man dem Geist zu Hilfe komme in diesem Elend, und man das Fleisch etwas kränke (schwäche) in diesem Streit, dass es den Geist nicht übermanne, darum thut man ihm den Zaum der Pönitenz an und bedrückt es, damit sich der Geist seiner erwehren möge... Willst du den Leib tausendmal besser fangen und beladen, so lege ihm an den Zaum der Minne. Mit der Minne überwindest du ihn am allerbesten, und mit der Minne beladest du ihn am meisten.“ [32])

Wenn der Mensch aus Gott lebt, denkt und will, [33]) und ihm durch Gott Alles gleich ist, entfaltet sich in ihm die Tugend der Gerechtigkeit. [34]) Durch die Gnade wohnet Gott in der Seele. „Die Gnade entspringet in dem Herzen des Vaters, und fliesset in den Sohn, und in der Minne beider fliesset sie aus der Weisheit des Sohnes in die Güte des heiligen Geistes, und wird gesandt in dem heiligen Geiste in die Seele; und die Gnade ist ein Antlitze Gottes, und wird ohne Mittel und ohne Unterschied gedrücket in die Seele mit dem Geiste Gottes, und bildet die Seele nach Gott. Das wirket Gott selber ohne Hilfe der Creaturen.... Wann die Gnade verhält sich zu Gott, wie der Schein zu der Sonne, und ist Eins mit ihm, und bringet die Seele in das göttliche Wesen, und machet sie Gott gar gleich, und da schmecket sie göttliche Edelkeit. Die Seele, die empfangen hat und geschmecket hat göttliche Edelkeit, der wird bitter und widerwärtig alles das, das Gott nicht ist.“ [35])

---

[31]) 30, 25.
[32]) 29, 15 ff. Vgl. Suso. Ausg. v. Diepenbrock. 3. Aufl. S. 84 u. a.
[33]) 19, 5. 203.
[34]) 189, 1.
[35]) 201, 5 ff.

23. Innere und äussere Sittlichkeit.

Gnade ist Creatur, und sie wirket im Grunde der Seele, [1]) sie durchströmt deren Kräfte, sie ist ein „ausfliessendes Licht, das geschicket ist unter dem Geiste dienstlich zu sein.“ [2]) „Das göttliche Licht erhebet und durchscheinet die Seele“, [3]) erhebt sie über sich selber, über die Bewegungen der Zeitlichkeit zur Ruhe in Gott. [4]) „Davon mag die Seele fürbass nicht wirken, wann mit dem Licht, das ihr Gott gegeben hat, wann es ist ihr eigen und von Gott gegeben zu einer Morgengabe. Nun kommt Gott mit der Minne zu der Seele, auf dass sich die Seele erhebe, dass sie mit der Minne über sich selber wirke. Nun mag die Minne nicht sein, sie finde denn gleich oder mache gleich; denn insofern wirket Gott mit der Minne über die Seele.“ [5])

Da findet die Seele allein ihren Frieden, [6]) ihre Freiheit und Seligkeit, [7]) weil sie steht in Gottes Willen. [8]) Nach dieser Einheit strebt die Seele; [9]) zu ihr hin ist sie geschaffen. [10]) „Nun reicht die Seele nicht hin, ein Werk der Gnade zu thun (wann es ihre Natur nicht ist), sie komme denn dahin, da Gott selber wirkt, da das Werk also edel ist als der Werkmeister, das ist seiner selbst Natur, als man erproben mag an dem Licht. An dem Holz wirket es sein Gleichniss, das ist Hitze und Feuer, und je mehr der Wind wehet, desto grösser wird das Feuer. Nun verstehen wir die Minne unter dem Feuer, den heiligen Geist unter dem Wind; je stärker der heilige Geist wehet, desto vollkommener wird das Feuer, doch nicht auf einmal; mehr: allmählig durch das Zunehmen der Seele. . . . An Blumen wirket das Licht, dass sie wachsen und Frucht bringen; an lebenden Creaturen wirket es Leben, aber an dem Menschen wirket

---

[1]) 304, 35.
[2]) 404, 35.
[3]) 377, 18.
[4]) 226, 22. 303, 13. 324 ff.
[5]) 196, 30.
[6]) 226, 22. 303, 13, 206. 215 ff.
[7]) 282. 283.
[8]) 311, 29. 55, 5.
[9]) 323, 30.
[10]) 235, 34.

es Seligkeit. Das kommt von der Gnade Gottes, die die Seele erhebt; wann soll die Seele göttlich werden, so muss sie über sich selber gebracht sein." [11])

In dem sittlichen Begriffe der Freiheit ist sowohl die göttliche Gnade, als auch der menschliche Wille ineinander. „Wie Gott Beweger der Natur, so ist er auch Beweger der Freiheit zu sich selber und zu allen guten Dingen." [12]) Denn gerade durch die Gnade wird der Wille frei, dass er alles vermag in Gott. [13]) Mit der Gnade „wirke ich nicht also, dass ich wirke und er nachschüre, mehr: dass ich mitwirke als mit meinem Instrument, das mein ist, und das in mir ist." [14])

So kommt der Wille zur Freiheit durch die Liebe, wird selber Liebe; denn die Liebe einigt mit Gott, in der Liebe wohnt Gott. [15])

In der Liebe ist alle wahre Sittlichkeit, innere und äussere, begriffen; [16]) denn das Princip aller Gebote ist die Liebe. [17])

Alle äussere Sittlichkeit muss sich auf diesem Grunde aufbauen; [18]) nicht auf dem selbstsüchtigen Grunde der Eigenliebe. [19]) Gott macht den Willen frei äusserlich durch das Gebot der Liebe, innerlich durch die Gnade, denn er ist die Liebe. So lange der Mensch Anderes als Gott, oder ausser Gott liebt, ist er nicht frei, weil er die Liebe nicht hat. [20])

Desshalb gibt es keine innere Freiheit, welche sich nicht offenbart in den Werken der Liebe. [21])

Die wahre Freiheit ist gerade Herrschaft über die Natur in und ausser dem Menschen durch Gott. [22]) Freiheit ist Unberührtsein von allen Creaturen, Wesen im Grunde. [23])

---

[11]) 196, 37 ff. Vgl. 70, 15.
[12]) 397, 10. Conf. Thomas. De Trinitate c. 6. f. 120.
[13]) 552, 15 ff.
[14]) 138, 25 ff.
[15]) 321, 35. 32, 15.
[16]) 260, 25. 233, 35. 13, 20.
[17]) 259, 12. 22, 35.
[18]) 31, 15. 34, 10.
[19]) 54, 55. 70, 15. 34, 13.
[20]) 232, 20 ff.
[21]) 172, 39. 362. 51, 18. 16—19.
[22]) 393, 5. 488. 489.
[23]) 67, 1 ff. 510.

Die Furcht aber ist der Anfang der Liebe. — Wie Hugo und Richard von St. Viktor beschreibt Eckhart den Stufengang, wie allmählig in dem ernsten Ringen die Furcht zur Liebe wird. [24]) Die Furcht ist „Zugang zu der Minne." Er vergleicht sie der Borste, welche den Draht durch das Leder führt, damit er den Schuh binde. „Also führet die Furcht zuerst hin zu der Minne, und die Minne bindet an Gott, und (dann) geht die Furcht aus." [25])

Aller Quietismus und Antinomismus, wie ihn vielfach die Ketzer des Mittelalters lehrten, ist nach der ausdrücklichen Lehre Eckhart's die grösste Selbsttäuschung. „Die auswendigen Werk' sind dazu geordnet, dass der äussere Mensch werde zu Gott gerichtet." [26]) Eckhart lehrt, dass das innere Werk, das Wirken Gottes in der Seele, die Hauptsache sei. Und wenn der Mensch diese Innerlichkeit finde, so soll er von der Auswendigkeit ablassen; [27]) aber dem Gerechten ist nur insoferne kein Gesetz gegeben, insofern er das Gesetz innerlich erfüllt und in sich trägt; (I. Timoth. 1, 9.) „wann das allermindeste von Gott gethan, das ist besser als aller Creaturen Werk"; der Geist ist es, der lebendig macht, nicht der Buchstabe. Dies ist aber gesagt „gelehrten und erleuchteten Leuten, die von Gott und von der Schrift erleuchtet sind."

Eine solche Vollkommenheit aber, dass der Mensch unbeweglich ist, gibt es nicht.

„Ich spreche, dass nie ein Heiliger je so gross war, er möchte bewegt werden." [28]) „Dass ein peinliches Getön meinen Ohren so lustig sei, als ein süsses Saitenspiel, das kriege ich nimmer... Nun wollen etliche Leute dazu kommen, dass sie der Werke ledig seien (die Begharden). Ich spreche: das kann nicht sein. Nach der Zeit, da die Jünger empfingen den heiligen Geist, da fingen sie erst an Tugenden zu wirken. Davon, da Maria sass zu den Füssen des Herrn (Luc. 10, 38), da lernte

---

[24]) 368 ff. Conf. Hugo a St. V. De sacr. l. II. p. 13. c. 3—6. Conf. Cod. g. 64. f. 46 a., wo dieselbe Stelle des Hugo von Heinrich, dem Schwaben, citirt wird: Davon spricht Maister hugo von sand victore u. s. f.

[25]) 235, 20 ff.

[26]) 22, 25.

[27]) 22, 23.

[28]) 52, 20.

sie, wann sie war allererst in die Schule gesetzt, und lernte leben. Aber darnach, da Christus zu Himmel fuhr, und sie den heiligen Geist empfing, da fing sie allererst an zu dienen, und ward eine Dienerin der Jünger. So die Heiligen zu Heiligen werden, dann fangen sie an, Tugenden zu wirken, wann denn sammeln sie sich den Hort ewiger Seligkeit.“ [29])

Wie kann man in der Liebe stehen, wenn man Gottes Gebote, die der Ausfluss der Liebe sind, nicht hält? [30]) Wie kann der innere Mensch in Gott geboren sein, wenn der äussere Mensch nicht in Christi Nachfolge, in der Abtödtung, im Leiden steht, da es doch keine Geburt aus Gott gibt, als nur durch Christus? [31])

Die Liebe ist die Erfüllung aller Gebote; so sehr auch der Mensch nach dieser Freiheit strebt, so wenig kann der Leib dieselbe je ganz erreichen; darum muss er stets im Kampfe sein. Weil die Werke das Zeugniss des heiligen Geistes sind, kann der Mensch nie der Werke ledig sein.

Des Menschen Zweck ist nicht äussere Werkheiligkeit, sondern das Leben in Gott; aber dieses äussert sich in den Werken der Liebe. [32])

So vielfach hat Eckhart den Unterschied von äusserm und innerm Werk gezeichnet, dass er unmöglich missverstanden werden kann. — Sowohl die äussere als die innere Sittlichkeit gehört ihm zum Begriff der wahren christlichen Freiheit. So sehr der Meister die Innerlichkeit betont, ebenso sehr gibt es ihm in dieser Welt keine Innerlichkeit ohne Aeusserung; dazu war sein Begriff vom Menschen viel zu tief. Wenn er die Seele als Form des Leibes — wie Aristoteles und Thomas — und Gott als Form der Seele bezeichnet, so hat er damit schon ein tieferes Princip der Ethik, als der Pantheismus und Dualismus. Der Grundgedanke der Speculation Eckhart's ist gerade der der realen Unterschiedenheit Gottes und der Welt, des göttlichen Seins und des Nichtseins, bei ihrer realen Ungeschiedenheit; denn nur wirklich unterschiedene können ineinander sein. [33])

---

[29]) 53, 15 ff.

[30]) 28. 29. 23. 60. 61.

[31]) 369. 30. 181, 20. 498, 23. 488, 40. 399, 10.

[32]) 182 ff. 18, 20. Vgl. 607, 30.

[33]) Vgl. Rothe's Ethik. I. S. 103.



Das innere Werk ist zunächst das Gnadenwirken Gottes in dem Grunde der Seele, dem Gemüthe, [34]) das sich dann in den Kräften der Seele nach Art derselben in den drei eingegossenen Tugenden erschliesst, [35]) und zwar in der Vernunft als Glaube, [36]) in dem Willen als Liebe, [37]) in der begehrenden Kraft (irascibile) als Hoffnung. [38])

„Die höchsten Kräfte der Seele sind drei. Die erste ist Erkenntniss, die andere irascibilis, das ist eine aufstrebende Kraft, das dritte ist der Wille... wenn sich das göttliche Licht giesset in die Seele, so wird die Seele mit Gott vereint als ein Licht mit Lichte. So heisset sie ein Licht des Glaubens, und das ist eine göttliche Tugend. Und wo die Seele mit ihren Sinnen und Kräften nicht hinkommen kann, da trägt sie der Glaube hin.“ [39])

„Das andere ist die aufkriegende Kraft, deren Werk ist das eigentlich, dass sie aufkriegend (strebend, kämpfend, ringend) ist. So wie dem Auge eigenthümlich ist, zu sehen Gestalt und Farbe, und den Ohren zu hören süsse Laute und Stimmen, also ist es der Seele eigen, dass sie durch diese Kraft ohne Unterlass emporstrebend ist; und sieht sie bei Seite, und fället sie von ihr ab, das ist Sünde. Sie kann nicht leiden, dass irgend was ob ihr sei. Ich meine, sie möge auch nicht leiden, dass Gott ob ihr sei, er sei in ihr, und sie habe es also gut, als er selber, so mag sie nimmer ruhen. — In dieser Kraft des Begehrens wird Gott begriffen, sofern es der Creatur möglich ist; und so heisset sie eine Hoffnung, das ist auch eine göttliche Tugend. Durch dieselbe Kraft hat die Seele so grosse Zuversicht, dass sie meint, dass Gott an all seinem Wesen Nichts habe, es sei ihr möglich.... Die dritte Kraft, das ist der inwendige Wille, der als ein Antlitze allezeit zu Gott gekehrt ist in göttlichem Willen, und schöpfet von Gott die Liebe in sich.“ [40])

---

[34]) 403, 404. 54, 2. 226, 35. 68. 255—257 u. a.
[35]) 69. 212, 15. 512, 34. 515, 1. 541, 10.
[36]) 78, 13 ff. 171, 35.
[37]) 31, 15. 79, 13. 172, 20.
[38]) 37, 2. 410—412.
[39]) 172, 30 ff.
[40]) 172, 1—20.

Je nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen die Erlösungsgnade durch den heiligen Geist den verschiedenen Kräften des Menschen vermittelt wird, äussert diese sich als die siebenfache Gabe des heiligen Geistes. [41]) Dies ist die geistige Geburt des Menschen, die ihn von Sünden zu Gnaden bringt, während die natürliche Geburt ihn zum Sünder macht. [42])

Wie Gott nur in seinem Lichte gesehen werden kann, so kann er auch nur mit seiner Liebe geliebt werden. [43]) Dazu ist der blos natürliche Mensch unfähig, weil die Natur aus sich der göttlichen Liebe unfähig ist, und nur auf sich selber geht. [44]) Desshalb muss die Gnade, welche eine einfache übernatürliche Kraft ist, [45]) die natürlichen Kräfte zur Einheit in Gott emporheben über die blos endlichen Zwecke des Lebens. [46]) Die Möglichkeit der Gottesliebe gründet in der beziehungsweisen Gleichheit. [47]) Soll die Seele zur Gottähnlichkeit, ihrem sittlichen Ziele, gelangen, [48]) so muss sie durch die Gnade Gott innerlich gleich werden [49]) durch die Geburt aus Gott, [50]) aus welcher die wahre Sittlichkeit kommt, und zu der sie dann wieder, als der durch die Freiheit vermittelten, gelangt. [51])

Das innere Werk des Menschen ist das persönliche Bethätigen der Gnade; [52]) ohne diese ist alles äussere Werk für die Seligkeit unfruchtbar. [53]) „Die Tugend ist nimmer eine Tugend, sie komme dann von Gott, oder durch Gott oder in Gott.“ [54]) „Wann alle Werk der Seele, die des ewigen Lohnes sollen theilhaft werden, die müssen in Gott geschehen; sie werden von ihm darnach belohnt, wiefern sie in Gott geschehen,

---

[41]) 366. 368 ff.
[42]) 369, 35.
[43]) 512 ff.
[44]) 222, 5. 85, 13 ff. 65 ff.
[45]) 46, 47. 66, 26 ff.
[46]) 510—515. 541.
[47]) 85, 13.
[48]) 124, 5. 404, 18. 398, 35.
[49]) 61, 62. 516—520. 400. 533, 10 u. a.
[50]) 437, 5 f. 378. 271.
[51]) 60, 19 u. a.
[52]) 434, 435. 510, 10. 73.
[53]) 65—67. 71. 72.
[54]) 149, 1.

denn die Seele ist ein Werkzeug Gottes, darin er seine Werk wirket.“ [55])

Das Wesen der Sittlichkeit liegt an dem innern Werke, in der Intensität des Willens, aus dem es kommt, und in der Erhabenheit des Zweckes, für den und durch den es geschieht. [56]) „Geschieht ein gut Werk von einem Menschen; mit dem Werke lediget sich der Mensch, und von der Ledigkeit, so ist er seinem Beginne (Princip) gleicher und näher, denn er vor war, ehe dass die Ledigkeit geschehe; und als viel ist er seliger und besser denn er vor war, ehe dass die Ledigkeit geschehe. Darnach heisset das Werk heilig und selig, und auch die Zeit, in der das Werk geschah; und das ist doch nicht wahr, wann das Werk hat kein Wissen, noch auch die Zeit, in der es geschah, wann es vergeht in ihm selber. Darum ist es weder gut, noch heilig, noch selig; mehr: der Mensch ist selig, in dem die Frucht des Werkes bleibet; nicht als Zeit noch als Werk, sondern als eine gute That, die da ewig ist mit dem Geist, als der Geist auch ewig ist an sich selber, und ist der Geist selber.“ [57]) Das Verhältniss des Werkes zum Geiste ist das, dass der Geist sich edelt in der guten That, die da geschieht in den Werken; das ist die Kraft des Werkes, warum es geschah. — „Diese Kraft bleibt in dem Geiste, und kommt nie heraus, und kann so wenig vergehen, als der Geist an sich selber.“ [58])

Die sittliche Aufgabe des Menschen ist in höchster Weise ein Vergeistigungsprocess, „Alle Creaturen vermitteln . . . darum sind wir gesetzt in die Zeit, dass wir von zeitlichem, vernünftigem Gewerbe Gott näher und gleicher werden.“ [59]) Das Ziel des Menschen ist über der Endlichkeit in der Unbeweglichkeit der ewigen Gegenwart. [60])

---

[55]) 402, 26.

[56]) 57, 58. 90. 146, 147. 402—404. Vgl. Cod. g. m. 184 f. 34. 6: Swenne die nidern crefte der sele sich in die obern swingen und do steitig beliben. so wirt der lip geist und der geist got, daz geschiht so du alliu diniu werg got allein ze lobe tust, und die sele mit lustes ruwe sich in keiner creatur niemer nie vindet.

[57]) 72, 34.

[58]) 74, 20.

[59]) 49, 25 ff. 501.

[60]) 75, 25, 510.

In diesem Sinne strebt alle Creatur hin zur Wiedergeburt des Menschen, weil dieser das Bild Gottes ist, nach dem die Welt geschaffen ist. [61]) Alle Zeit strebt zur Ewigkeit, der reinen Gegenwart, aus der sie bei der Schöpfung geflossen.

Die innere Seite der Tugend ist die Neigung zu Gott, die äussere das Werk. [62])

Dieses innere Werk kann Niemand hindern, sowenig man Gott hindern kann; weil dieser Vorzug dem Willen zukommt, (so) theilt dieselbe Eigenschaft auch dessen Werk. Die Tugend liegt in dem Willen, der durch die Liebe Gottes Willen will. [63])

Ist dieses innere Werk ein gottinniges, wahres, muss es sich offenbaren, denn die Seele ist Form des Leibes, [64]) deren „Wirklichkeit" eben Bethätigung nach aussen ist. [65])

„Gott der ist der Seele Materie in Hinsicht ihrer Werke, und nicht nach ihrem Geschaffensein. Darum sind ihre Werk' ewig, weil er ewig ist. Der Materie gebristet ihr nimmer. Wenn das Feuer keine Materie mehr hat, fährt es in sein Land. So würde die Seele zu Nichte, entginge ihr die Materie." [66]) „Wenn sie all ihre Werk' vollbringet, so bleibet sie mit ihren Werken in Gott, der ihre Materie ist, und wirft sich mit dem einfältigen Wesen in die Gottheit ohne Werk und ohne Materie; das ist ihr (Heimath-) Land. So ist ihr die Gottheit alle Ding' in einer stillen Kraft, wann sie ist ihr auch alle Ding', als das Herze des Meeres gibt aus alle Wasser unter der Erde, und die fliessen wieder in das Herz des Meeres über der Erde. Als der einen Mühlstein liesse fallen von der Sonne, und das Erdreich überall gleich offen stünde, so fiele der Mühlstein nicht weiter, denn in den Mittelpunkt des Erdreiches. Das ist das Herz des Erdreiches, und enthaltet Alles, das auf dem Erdreich ist. Also ist die

---

[61]) 104, 30. 124, 1. 183, 5. Auch hier hat Steffensen (Prot. Monatsbl. XI. S. 373) zu viel behauptet, wenn er meint, für Eckhart hätte die Natur nur die Bedeutung, dass man von ihr abstrahire u. s. w.

[62]) 434. 435. 510. Vgl. Hugo v. St. V. de sacr. l. II. p. 13. c. 2: Virtus enim quasi quaedam integritas animae ... opus vero justitiae est in motu mentis rationalis etc.

[63]) 402—404. 552 ff. 573. 61. 62.

[64]) 403.

[65]) 237. 260, 25. 18 ff. 232, 28 ff.

[66]) 501, 20.

Dreifaltigkeit ein Enthalt aller Creaturen, und alles das die Gottheit hat, hat sie einfältiglich und ewiglich gehabt von ihr selber.“ [67])

Schon die natürliche Stellung des Menschen zu Gott und zu der Welt ist eine kosmische. Die ethische Bestimmung besteht ebenso in der Erhebung der Natur zur Freiheit, des natürlichen Geistes zu Gott durch die Liebe. [68]) Alles natürliche Leben besteht durch die Liebe; Liebe gibt Leben. [69])

Das blos endliche Leben an sich ist Nichtsein, weil es blos auf sich geht, und nicht auf den höchsten Lebensgrund; desshalb ist auch die natürliche Liebe eine beschränkte, endliche, mangelhafte. Sie muss über sich selber, zum höchsten und einzigen Lebensgrund gehoben werden durch die Gnade, und so über das Naturgesetz zur Freiheit kommen. Dadurch wird die Liebe selber eine wahre, weil nur das wahr ist, was in seinem Grunde gefasst und geliebt wird. Aus der Endlichkeit und Vergänglichkeit kommt so der Mensch allein zur Einheit in Gott durch die Gnade Gottes. Diese Erhebung der Vielheit zur Einheit ist letzter Zweck der Ethik; darin vollzieht und vollendet sich die Gottesgeburt von Seite des Menschen.

Alle Creatur hat an sich Gebreste, d. i. Getheiltheit, Endlichkeit, Widerspruch; [70]) „was die Zeit berührt, das ist zeitlich und stirbt.“ Die Creatur kommt zu ihrem Ziele nur, wenn sie gebracht wird in ihr Princip, „da das Leben ein Wesen ist.“ Der Zweck der Creatur und des Geistes steht über der Zeiträumlichkeit in der Einheit. Nur in dieser Einheit ist Ruhe. [71]) „Dieweile der Mensch Zeit und Statt (Raum) hat und Zahl und Meinungen, so ist ihm gar Unrecht, und Gott ist ihm ferne und fremd. Darum sprichet unser Herr: wer mein Jünger will werden, der muss sich selber lassen, als ob er sagte: Niemand mag mein Wort hören, noch meine Lehre, er habe dann sich selber gelassen. Alle Creaturen in sich selber sind (ein) Nicht.

---

[67]) 501, 25 ff.

[68]) 132. 133. 404.

[69]) 204. Vgl. damit Bernardi de grat. et lib. arbitrio tractatus. T. II. p. 610 (ed. Mabillon 1719), bes. cap. 14. p. 628 n. 49. Vgl. Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Christi S. 31.

[70]) 406. 263. 264. Tauler, Nachfolgung S. 53.

[71]) 266—268.

Darum hab' ich gesprochen: lasset Nicht und nehmet das volle Wesen, da der Wille recht ist. Der allen seinen Willen hat gelassen, dem schmeckt meine Lehre, und der höret mein Wort.“ [72])

Dieser Uebergang vom Nicht zum Wesen — das Lassen — ist eine Schmerzensgeburt, denn da muss die Naturliebe als solche ausscheiden. Alles Leid kommt von Liebe der Welt. „In Gott ist nicht Traurigkeit noch Leid noch Ungemach. Willst du ledig sein alles Ungemaches und Leides, so halte dich, und kehre dich in Gott und zu Gott allein. Sicherlich, alles Leid das kommt davon, dass du dich nicht kehrest in Gott, noch zu Gott alleine.“ [73])

So lange noch Naturliebe in uns ist, kann der Schmerz nicht aufhören. [74])

Dies ist die grosse Bedeutung des Leidens Christi für uns, dass wir all unsern Schmerz hineinwerfen in das Meer seines Leidens. [75]) „Leidest du um deiner selbst willen, in welcher Weise das ist, das Leiden thut dir weh, und ist dir schwer zu tragen. Leidest du aber um Gott und Gott allein, das Leiden thut dir nicht weh, und ist dir auch nicht schwer, wann Gott trägt die Last.“ [76])

Die Liebe des Kreuzes muss in uns den Schmerz verzehren. „Wer von Minne nicht leidet, dem ist Leiden Leiden, und ist ihm schwer. Wer aber von Minne leidet, der leidet nicht, und das Leiden ist fruchtbar in Gott. Darum lieben Freunde, mögen wir gerne sterben in Gott, dass wir sonder Leiden seien in allen Dingen!“ [77]) Darum ist Leiden so edel: „wer allermeist leidet, der ist alleredelst. Nun ward nie (eines) Menschen Leiden gleich dem Leiden, das Christus hatte. Davon ist er billig edler,

---

[72]) 266, 10.

[73]) 421, 12 ff. Vgl. Tauler, Nachfolgung 239: Wann Leiden wird mit Leiden vertrieben, und so der Mensch alles Leiden durchleidet, so ist er alles Leidens ledig; und also lebet er in Christo mildiglich, das ist in rechtem Frieden und Ruhen seines Herzens. Und wer Leiden fliehet, der wird Leidens nimmer ledig.

[74]) 424—426.

[75]) 314 ff.

[76]) 45, 25. ein Ged. den Nik. v. Strassburg (?) ausführt. Mone, Anzeiger 1838, S. 277.

[77]) 463, 5. Vgl. Cod. 172 f. 13. a.



denn alle Menschen. Ich spreche auch das, wäre je ein Ding' edler gewesen, denn Leiden, damit hätte Gott den Menschen erlöst." „Leiden ist Ursache aller Tugend." [78])

Durch die höhere Liebe soll das ganze Leben des Menschen wieder gehoben werden von der endlichen Selbstsucht, zum Quell aller Liebe, zu Gott; der Mensch soll wieder Herr werden über die Natur dadurch, dass er steht in Gott, und sie erhebt zu Gott. [79]) Da hat die Seele ihre Freiheit, „sie bleibet immer ein Icht und kann nicht werden ein Nicht." [80])

24. Das Endziel der Dinge.

Mit der Erhebung der Dinge zu Gott erfüllt sich der Endzweck der Welt.

Der Begriff des Himmels ist der des Ruhens der Dinge, als in ihrem Wesen. Der Himmel berührt, bewegt alle Dinge, und wird selber von keinem bewegt — nur Gott ist Beweger desselben.

Die Hölle dagegen ist der Ort der wesenlosen Selbstsucht, die ewig dauert. [1]) „Es ist eine Frage, was in der Hölle brenne? Die Meister sprechen gemeiniglich: das thut Eigenwille. Aber ich spriche wahrlich: das Nicht in der Hölle brennt. Ein Gleichniss! Man nehme eine brennende Kohle, und lege sie auf meine Hand. Spräche ich, dass die Kohle meine Hand brennt, so thäte ich ihr ganz unrecht. Soll aber ich sprechen eigentlich, was mich brenne: das thut das Nicht, wann die Kohle etwas in sich hat, das meine Hand nicht hat. Sehet: dasselbe Nicht brennet mich. Hätte aber meine Hand alles das in ihr, das die Kohle ist und leisten mag, so hätte sie Feuers Natur zumal. Der dann nähme alles das Feuer, das je brannte, und schüttete es auf meine Hand, das möchte mich nicht peinigen. Gleicher Weise also spreche ich: wann Gott und alle die, die in dem Angesichte Gottes sind, nach rechter Seligkeit etwas in sich haben, das die nicht haben, die von Gott gesondert sind: das Nicht alleine peiniget diese Seelen mehr, die in der Hölle sind,

---

[78]) 337, 25 ff.
[79]) 314. 351, 20. 356, 23. 364. 365.
[80]) 506, 35 ff.
[1]) 470, 22.

als Eigenwille oder Feuer.“ [2]) „Was hie (in der Welt) der Leute Wesen ist, das bleibet ewiglich ihr Wesen, und desshalb ist auch die Hölle nichts denn ein Wesen.“ [3]) Das Fegfeuer ist der Zustand der Reinigung, und nimmt ein Ende. Es ist der Ort der Busse für solche, die in der Liebe Gottes sterben, aber nicht alle Ding' gelassen haben. Deren erbarmt sich Gott bei ihrem Ende, wenn nicht früher, „dass ihnen werde eine rechte Reue in Minne und Erkenntniss, dass sie sich heben über sich selber und alle geschaffenen Dinge. Da wird rechte Minne ihr Wesen; also, ob sie länger sollten leben, dass sie nimmer Gebresten sollten üben, und alles das wollten leiden, von rechter Minne, das unser Herr Jesus Christus gelitten hat. Diese Leute kommen dazu, dass ihnen Gnade geschieht. Die Leute (aber), die in ihrem Wesen sich in die Creatürlichkeit setzen (hinnân varnt), die müssen ewiglich bleiben mit ihrem Wesen, das da heisset Hölle. Also bleibet auch deren Wesen, die da nichts in sich bleiben lassen, als Gott allein, da wird Gott ihr Wesen, und bleibt ewiglich ihr Wesen.“ [4])

„Das Fegefeuer sollt ihr also verstehen: das ist nach der Zeit und nach Reden. Wenn die Seele scheidet von dem Leibe, also in Treue und Minne und in dem Willen, alle Ding' zu thun durch Gott, und alle Gebreste abzulassen durch Gott, so wisset, dass die Seele steht in grossem Jammer, wann sie nichts mehr vermag, und sie dess wartet, wenn sich Gott über sie erbarmen wolle. Und wäre es auch nicht eher, dann an dem jüngsten Tag; die Hoffnung ist ihr Wesen. Ihr sollt wissen, dass dies Alles abgeht nach dem jüngsten Tag.“ [5])

Die Auferstehung ist das Sichtbarwerden des geistigen Leibes der Menschheit, und dies ist auch ihr Gericht.

„Man sagt von dem jüngsten Tage, dass Gott soll Urtheil geben. Das ist wahr. Es ist aber nicht, als die Leute meinen. Jeglicher Mensch urtheilt sich selber also: als er da erscheinet in seinem Wesen, also soll er ewiglich bleiben. Nun sprechen viele Leute: der Leib soll erstehen mit der Seele. Das ist wahr.

---

[2]) 65, 20 ff.
[3]) 470, 23.
[4]) 470, 26 ff.
[5]) 471, 35 ff.

Es ist aber nicht, als die Leute verstehen. Das Wesen des Leibes kommt da zu dem Wesen der Seele, und wird da ein Wesen. Die Seelen, die ihre Zeit verzehrt haben in Gott all ihre Tage, und Gott ihr Wesen ist gewesen, da bleibet Gott ihr Wesen Leibes und der Seele ewiglich. Also geschieht nicht den Bösen, die ihre Zeit mit Geschäfte der Creaturen vernichtet (vertân) haben, und das ihr Wesen ist gewesen; das bleibt da ihr Wesen, und sie sinken ewiglich vor Gott und vor allen seinen Freunden, und das heisst man Hölle." [6]) „Auch diese haben das Wesen von Gott, denn anders wären sie nicht. Nun versteht: sie sind also in Gott als ein Mann, der seinen Leib verwirkt hat gegen den König... Der König verurtheilt den Mann mit seinem Gericht und tödtet ihn nicht. Das thut er darum, dass er ihm die Schmach gelten will, die er ihm gethan hat... Also mag man sprechen: der Mann ist in des Königs Hof, wann der Thurm (wo dieser gefangen ist) ist sowohl in des Königs Hof, wie der Saal, da der König ist mit seinen geminnten Freunden, und doch versteht ihr wohl, dass ihr (beider) Wesen ungleich ist." [7])

---

[6]) 470, 40 ff.
[7]) 471, 15 ff.

DRITTER THEIL.

Die Schule Eckhart's.

---

25. Die Zeitlage.

Es gibt eine doppelte Art der Geschichtsbetrachtung, eine äussere und eine innere. Die erste sucht durch statistische Belege das Gewicht der Thatsachen zu constatiren, die andere dagegen sieht die Macht der Geschichte in den feinen geistigen Bewegungen, in der magnetisch wirkenden Kraft der Idee, welche als Wirklichkeit da ist, ehe sie nach Aussen wirkt.

Wenn man das Recht der Geschichte anerkennen muss, insofern stets die äusseren Verhältnisse den Nennwerth des geistigen Metall's gestalten: so wird man ebenso jener geistigen Geschichtsbetrachtung das Recht nicht versagen können, welche die Menschengeister misst nach deren Intensivität und der Beziehung zum allgemeinen Geiste der Zeiten.

Ueber das System Eckhart's werden Verschiedene immer verschieden denken; dies wird als eine Thatsache der Geschichte anerkannt werden müssen, dass der Einfluss seines Geistes auf die Nachwelt ein gewaltiger war.

Man kann ihn als den Philosophen der Innerlichkeit bezeichnen; damit ist seine Zeit und auch das deutsche Gemüth mit seinen Licht- und Schattenseiten charakterisirt. Man muss ihn aber auch als speculativen Denker anerkennen, indem er die früheren wissenschaftlichen Richtungen in sich zur Einheit bringt.

Der Kern seiner Philosophie jedoch liegt unbestreitbar in der tiefen Religiosität, der unmittelbaren Beziehung zum Gött-

lichen in und über der Welt. Eckhart ist Theosoph, indem er in Gott und durch Gott denkt.

Das Mysterium ist der lichte Hintergrund und das Endziel seines Denkens und Thuns, und darum ist er Mystiker. Wir wollen das Urtheil Franz von Baader's dahingestellt sein lassen, der den Meister Eckhart als „den erleuchtetsten unter allen Theologen des Mittelalters“, [1]) als den „Centralgeist der Mystik“, [2]) selbst über die grossen Scholastiker zu stellen geneigt ist.

Dass ihm die Vaterschaft der deutschen Mystik und der deutschen Speculation wirklich zukommt, dafür sprechen unbestreitbare Thatsachen.

Um die Schule Eckhart's richtig würdigen zu können, müssen wir wenigstens einen flüchtigen Blick auf die äussern Verhältnisse der Zeit werfen.

Die Wirksamkeit der unmittelbaren Schüler Eckhart's fällt in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Eckhart war bereits vor dem Jahre 1329 gestorben. Die politische und sociale Lage Deutschlands wurde von da an immer trüber.

Unter andern deutschen Geschichtsschreibern und Annalisten überbieten sich die gleichzeitig lebenden, z. B. ein Wursteisen, Fritsche Closener († 1384) und Jakob von Königshoven († 1420) in der Beschreibung trostloser Zustände.

Philipp VI. von Valois wusste den Papst Johann XXII. gänzlich in seine Pläne — wenn dieselben auch der Kirche, besonders der deutschen, noch so tiefe Wunden schlugen — hereinzuziehen. [3]) Unter zwanzig Cardinälen waren im J. 1331 bereits 17 Franzosen. Die Feindschaft zwischen Papst und Kaiser hatte ihren Höhepunkt erreicht, als Johann XXII. 1334 starb. [4])

---

[1]) Sämmtl. W. XIV. 93.

[2]) Bd. XV, 457. Vgl. Prof. Steffensen (Prot. Monatblätter 1858 Bd. 11. S. 384).

[3]) Vgl. die Angabe der Quellen bei Gieseler. K. G. II. 3. S. 1 ff. Von der Regierung Joh. XXII. sagt die Constanzer Weltchronik (Cod. germ. Mon. 426 bl. 40 b) der sandt vil püllen und pänn wider den von paier(n), und beraubt im in des reichs.

[4]) Das. Die zwen der pabst und der vonn bairen die tetten viel ubels die weil sy lebtenn.

Die Feindseligkeiten dauerten unter Benedikt XII. (1334 bis 1342) fort, da die gegenseitigen Versöhnungsversuche von König Ludwig stets vereitelt wurden.

Die gänzliche Ohnmacht des Papstes gegenüber dem französischen Könige veranlasste die deutschen Fürsten auf dem Churverein zu Rense (15. Juli 1338) die Selbsständigkeit des deutschen Reiches zu proclamiren.

An der Unbeständigkeit Kaiser Ludwigs scheiterten die Hoffnungen auf bessere Zustände in Deutschland. Durch seine Uebergriffe auf das kirchliche Gebiet gab er seinen Feinden neue Waffen in die Hand, und rief eine erneuerte Bannbulle Clemens VI. (1342—1352) auf sich herab. [5]) Das Elend in der Kirche, [6]) die Verwirrungen der politischen Parteien waren grösser als je. Sogar der Tod des Kaisers Ludwig († 1347) machte diesem Parteigetriebe kein Ende.

Allgemein war damals die Ueberzeugung, dass das Interdict ungerechter Weise auf Deutschland laste, und dass das Heiligthum des Christenthums und die höheren Interessen der Kirche dem niedersten politischen Parteigetriebe geopfert worden seien.

Eine tiefe Erbitterung dagegen musste sich auch in den frömmsten Seelen geltend machen.

Unter Innocenz VI. (1352—1362) und Urban V. (1362 bis 1370) traten Ereignisse in Kirche und Staat ein, welche bereits die Resultate der grossen moralischen Machtlosigkeit des Papstthums waren.

Dass dadurch die Kirchendisciplin am meisten litt, ist klar. Eine weitere nothwendige Folge dieser Erschlaffung des wahren kirchlichen Lebens, der vielen Aergernisse und Missbräuche, war das Umsichgreifen und die bis jetzt kaum geahnte allgemeine Verbreitung der Ketzereien gegen das Ende des 14. Jahrhunderts. [7]) Kaum ist eine Gegend Deutschlands zu nennen,

---

[5]) Das. bl. 41 a zum J. 1342: Clemens VI. der erneuet und tet verkunden all pann die pabst Johannes gesant hett vor im wider den obgenannten ludwigen von bairen.

[6]) Vgl. darüber den Bericht Jak. v. Königshofen (Elsasser Chronika. Strassb. 1698 S. 128).

[7]) Vgl. dazu oben S. 17 ff. Dann Gieseler K. G. II. 3. S. 301 ff.

wo wir nicht Ketzer der verschiedensten Art finden. Sie heissen jetzt meistens Waldenser, Begharden, Lolharden, Freigeister. [8])

Zu dieser moralischen Noth gesellte sich auch noch — wie nicht selten in der Geschichte — die physische Noth in ihren furchtbarsten Farben. Erdbeben, Ueberschwemmungen, Missjahre, Hungersnoth, die Pest, die Judenverbrennungen und andere schreckliche Dinge erzählen uns damalige deutsche Geschichtschreiber in der ihnen so eigenthümlichen lakonischen Weise. [9])

Diese Erscheinungen, deren letzte Ursachen man, wie Conrad von Megenberg meint, doch nur in Gottes Hand suchen muss, machten auf die Gemüther der Menschen Eindrücke der Furcht, der Verzweiflung, einer unsäglichen Schwermuth und — was so nahe liegt — des grenzenlosen Leichtsinns.

Neben der thierischen Verwilderung, dem stumpfen Egoismus und der Verzweiflung erwachte in der excessivsten Form ein tieferes menschliches Gefühl, die Reue, das Bedürfniss der Sühne, welches der unmittelbare Ausdruck der Ueberzeugung von dem innern Zusammenhang von Schuld und Strafe ist.

Dieses Gefühl des Zitterns und Zagens vor dem Weltende, das man nahe glaubte; [10]) die Furcht vor dem Gottesgerichte

---

[8]) Vgl. Cod. germ. 342 ff. wird von derartigen Ketzern zu Augsburg (1383), Werdingen (?), Dinkelsbühl, Wemdingen berichtet, welche waldenserischen Ursprung verathen. Cod. g. 379. v. J. 1384 sagt, dass die Katzer oder die grüblins lüt zu Augsburg und anderthalben verprant und ein teil verkört wurden. Vgl. Cod. l. m. 4386 f. 73 (14. Jhdt.) über Ketzer im Eichstätter Bisthum, ebenso Clm. 12.260 f. 139. Cod. Altm. 1. (v. J. 1399) f. 9, über die Adamiten in Köln 1327. Ebenso Cod. Alt. 6 f. 12. Noch im J. 1460 hören wir von Waldensern in Eichstätt. Cod. 5426 f. 147, u. s. w. Sehr verbreitet waren sie in Oberösterreich und besonders in Böhmen. Vgl. auch Tübinger Quartalschr. 1859. I. S. 57.

[9]) Vgl. u. A. das schöne Buch: Basel im 14. Jahrhundert. Basel 1856, über den grossen „Sterbent“ von Dr. Meyer Merian S. 149—211, über das Erdbeben v. J. 1356 v. Dr. W. Wackernagel, S. 271—253. Zum Jahr 1342 bemerkt die Constanzer Chronik (Cod. g. 426. f. 41 a). Des selbigen jars ward gross teur und gar vil wasser in deutzenlanden. Z. J. 1350: Zu denselben zeiten was in viel landen gross unseglich sterben. Z. J. 1356: tag und nacht komen vil grosser erpidem . . . und was gros not und arbait etc.

[10]) Die Sibylle sagt dem König Salomo (in Cod. 426 f. 48 a), offenbar die Zeit um die Mitte des 14. Jhdts. schildernd: Wan sich die sunn verbandelt und das ein steren den andern jagt, so kumen herfur spitzig hutschnebel eap-

und der fieberhafte Trieb, seine Sünden zu büssen, erzeugten die Geisslerzüge. Das war „eine fremde wunderliche Gesellschaft von Bürgern und von Bauern", sagt die Constanzer Chronik, „die giengen durch viele Länder und Städt' mit Kreuzen und mit Fahnen und sangen deutsche Lieder und predigten, und geisselten sich selber viel und fast, und fielen nieder und beichteten und absolvirten selber einander und hielten wunderliche Dinge und falsche Weise und Artikel wider den Christenglauben". [11])

Diese einfache Schilderung zeigt uns, wie in so übermässig erregter Zeit ganz wahre und tiefe Gefühle in das Gegentheil umschlagen, und selber gefährlich werden.

Edlere Gemüther in dieser freudelosen Zeit suchten auf edlere Weise dieses Gefühl, das so mächtig die damalige Welt bewegte, zu befriedigen. Auf andere Weise als durch äussere Peinigungen suchten sie die Sühne, die Ruhe ihrer Seelen, den Frieden. Dass gerade solche trübe Zeiten, welche die Geister auf's Tiefste erregen, in reichen Seelen auch eine tiefe reiche Erkenntniss, eine seltene sittliche Höhe erzeugen, sehen wir da.

Viele, welche die tiefere Wahrheit des Christenthums in dem eigenen Innern erprobt, strebten mitten in der Hinfälligkeit des Lebens nach der Freiheit in Gott. Diese glaubten sie nicht blos in dem Verzicht auf die Güter der Welt, in dem „Lassen" derselben, sondern vielmehr in der vollen Hingabe ihres eigenen Willens an Gott zu finden. Gegenüber den Weltkindern, den „Freunden der Welt", [12]) erschienen diejenigen, welche sich

---

penzipfel klain und lank, der paternoster wirt sich zwaien, christenglauben ist krank und hebt sich dan eintzwaiung unter der pfaffheit: so steht die welt dan auff der naig. Conf. Codd. germ. 393. 522. 523. 691. 696. 275 u. 1020.

[11]) Cod. 426 f. 42 a. Vgl. auch Hahn. Gesch. der Ketzer. II. 537. Gieseler II. 3. S. 313. u. s. w. Vgl. die Strassburger Chroniken Fr. Closeners u. J. v. Königshofen, Wackernagel, A. D. Leseb. 4. Aufl. S. 1066 ff. Besonders aber in der Schrift: Basel im 14. Jahrhundert. S. 191 ff.

[12]) Cod. 218 ff. 177 b. Freynd der welt. Dagegen sahen die Gottesfreunde die äussere Armuth nur als ein Mittel zur Freiheit. Vgl. Cod. 365. f. 124 b: so main ich nicht das ain mensch gepunden sey ze lassen sein guet, aber doch so ist er gepunden das er es mit recht besitze und es wider got nicht gebrauch, und es auch nicht lieber hab dann got und damit auch den armen läuten helfe ... und wan die stukh dabei sint so mag ain mensch sein zeitlich guet

Gott um Christi willen ganz hingegeben, als Gotteskinder, oder „Gottesfreunde". [13]) Der Name Gottesfreund hatte ursprünglich keine andere Bedeutung, als die eines innerlichen, wahren Christen. In dieser Bedeutung wird er unzählige mal im 14. und 15. Jahrhundert gebraucht. Sogar die Begharden und Freigeister suchten sich mit demselben gegenüber den Missbräuchen des Kirchenwesens zu schmücken. [14])

Wie zu allen Zeiten, gab es auch damals verschiedene Stufen des christlichen Lebens. Nicht blos der damaligen Verkommenheit, sondern auch dem gewöhnlichen Alltagschristenthum gegenüber unterschied man eine höhere Stufe des innerlichen lebendigen Christenthums; und Alle, welche darnach strebten, hiess man Gottesfreunde. [15]) Auf dieses innere lebendige Christenthum setzten in den damaligen Nöthen Viele die einzige Hoffnung. Nur von da aus glaubte man, dass noch eine Rettung möglich sei. [16]) Die Gottesfreunde sind nach Taulers Ueberzeugung die einzigen Stützen des morschen Gebäudes der damaligen Christenheit.

Durch Verhältnisse, welche in der damaligen Geschichte begründet, und bis heute noch nicht vollständig aufgehellt sind, erhielt dieses Wort eine concretere und engere Bedeutung. Wir begegnen nämlich um die Mitte des XIV. Jahrhunderts einem Vereine von

---

mit got wol besitzen. Aber doch wann es kumerlich ist auf den gluëtn ze geen und nicht entzund werdn darumb so fliehent die auserwelten gotesfrewndt alles ausseres Besitses als verr sy sein ledig mugen gesein.

[13]) So z. B. in Cod. g. 184 f. 24 b. Wilte gotes frunt sin, so betrube dich umb allez liden dz dir zuvellet als wenig alz der soldan von lamparten. Vgl. Cod. 218 f. 172 b—192, wo von neun Gesellschaften der Gottesfreunde in diesem Sinne gehandelt wird; zur neunten Gesellschaft, d. h. zu den vollkommensten Christen, gehören diejenigen, welche (f. 180 a) alle ding got zuschreiben und sich selbs nichtz dan ir sünd. sie wellen nicht gelobt noch geert werden und ornen alle ding got zu eren. u. s. f.

[14]) Vgl. Tauler, 2. Pred. am 3. Sonntag nach Trinit.

[15]) Z. B. in dem berühmten Tractat (des Markus von Lindau) von den X geboten. (Cod. g. Monac. 365 f. 17 b f. 39 a. 111 a. 124 a u. a.) wird jedesmal dieser höhere sittliche Standpunkt besonders berücksichtigt mit dem jedesmaligen Eingang: wie gottes frewnd das gepott haltend. In dems. Sinne Cod. g. 64 f. 37 b u. a. Cod. 172 f. 12 a.

[16]) Vgl. Cod. 365 f. 143 b die schöne Schilderung dessen, was die wahren Gottesfreunde für ihre Mitmenschen sind.

Geistlichen und Laien, welche sich diesen Namen beilegten, und von welchen er diese engere Bedeutung hat.

Den Forschungen C. Schmidts verdanken wir nähere Einsicht in die Zwecke und den Charakter der Gottesfreunde im engern Sinne. [17]) Bis zur grössten Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht zur vollkommenen Sicherheit, ist es von Prof. C. Schmidt dargethan, dass Nicolaus von Basel, das Haupt der Gottesfreunde im Oberland und der Laie, dessen geistiger Leitung sich Tauler anvertraut hatte, eine und dieselbe Persönlichkeit ist.

Nur aus dem Charakter der damaligen Zeit, in welcher nach der Ueberzeugung aller besseren Seelen „die Welt auf das allerniederst gekommen ist", [18]) und in welcher eine drückende Schwüle von nahestehenden Gewittern auf den Gemüthern lastete, lassen sich Erscheinungen von fast wunderbarer Art, wie die des Nicolaus von Basel und der Gottesfreunde im engern Sinne waren, einigermassen erklären. [19])

Indem wir auf die von Prof. C. Schmidt gegebenen Resultate verweisen, möchten wir nur die, nach unserer Ueberzeugung unumstössliche, Thatsache constatiren, dass weder bei Nicolaus von Basel, noch bei den übrigen Gottesfreunden eine Spur von Waldenserthum zu entdecken ist. Soweit wir die eigenen Schriften des Nicolaus kennen, lässt sich die Möglichkeit erklären, dass der an Montanismus grenzende reformatorische Eifer des Nicolaus geradezu mit den Irrlehren der Begharden auf gleiche Stufe gestellt, und er desshalb von der Inquisition als Begharde verurtheilt wurde. [20]) Wie dieser Gegensatz gegen

[17]) Vgl. dessen Tauler. Hamburg 1841. Anhang. S. 163 ff., wo noch waldensische Gottesfreunde unterschieden werden, welche Annahme seitdem von den Meisten nachgeschrieben wurde. Dagegen erklärte sich Gieseler K. G. II, 3. 251. und C. Schmidt selber in der trefflichen Schrift über die Gottesfreunde: Basel im XIV. Jahrhundert. Basel 156. S. 253—305. Vgl. Beiträge zu den theolog. Wissenschaften Jena 1847—54. V. Band; die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert. Das. bes. S. 34—191 die Herausgabe der Briefe des Nicolaus, dessen Buch von den fünf Mannen, und Merswins Buch von den vier Jahren eines anfangenden Lebens. Vgl. Wackernagel. Literaturgesch. S. 336.

[18]) Cod. 218 f. 182 a.

[19]) Vgl. Basel im 14. Jhdt. S. 273. Gieseler II. 3. S. 257.

[20]) Nider, Joh. (Dominikanerprior in Köln 1430), Formicarius ed. Duaci 1602 III, 2. p. 192.



die Gebrechen der Kirche sehr leicht zum ketzerischen werden konnte, sehen wir aus der Sentenz gegen Martin von Mainz. [21])

Dass überhaupt bei dem damaligen Hin- und Herwogen der Geister von einem Extreme zum andern die richtige Bahn nicht so leicht zu finden war, ist eben so erklärlich.

Nicht minder schwierig war es, jenem tief gefühlten Bedürfnisse nach einer durchgreifenden Reformation des kirchlichen Lebens nach Aussen, und vor Allem nach Innen in dem Geiste des Christen, die rechte Form und den rechten Ausdruck zu geben. Dieses mächtige Ringen darnach charakterisirt aber gerade die Gottesfreunde. Die Reformation innerhalb der Kirche zum Durchbruch zu bringen, dafür opfern sie ihr ganzes Dasein. Daher macht ihre Erscheinung einen so erhabenen, einen hoch tragischen Eindruck.

Ebensowenig lässt sich läugnen, dass der Spiritualismus der Waldenser, Begharden und Freigeister nur der extreme Gegensatz gegen den damaligen Materialismus des zur blossen Aeusserlichkeit herabgesunkenen Kirchenlebens ist. Wenn wir uns aber in diese Bewegungen hineinversetzen, so wird es uns klar, dass erst nach vielfachem Irren, nach einem ernsten Streben jene Grenzen zwischen Wahrheit und Irrthum angegeben werden konnten.

Während wir bei den Gottesfreunden eine tiefe Begeisterung für die Kirche, ein inniges Festhalten an deren Dogmen treffen, finden wir bei den Waldensern, Begharden und Freigeistern das Gegentheil.

Es verräth wenig geschichtlichen Sinn, wenn man Resultate der Geschichte anerkennt, und die Wege, auf welchen dieselben gewonnen wurden, als Irrwege in jeder Hinsicht bezeichnet.

In den Kreisen der Gottesfreunde wurde die Speculation Eckhart's — die deutsche Mystik — gepflegt. Sie sollte der Weg sein, auf welchem man die spiritualistischen Bewegungen der Zeit — mit einem Worte den Zeitgeist — auf wissenschaftliche Weise zu einer höheren Einheit und zur christlichen Wahrheit bringen konnte. Ausser Nicolaus von Basel, dem Kaufherrn zum goldenen Ring, [22]) dem Haupte der Gottesfreunde, nimmt der Strass-

---

[21]) C. Schmidt. Tauler S. 237. Gieseler. K. G. II. 3. S. 258.

[22]) Vgl. Schmidt, Basel etc. S. 255. Das. die Topographie von Dr. D. Fechter S. 92.

burger Kaufmann Ruolmann Merswin [23]) eine bedeutende Rolle ein. Er war einer von den zwölf „heimlichen“ Gottesfreunden. In wieweit die übrigen in die Plane derselben eingeweiht waren, ist nicht bekannt. Unter der Gesellschaft der Gottesfreunde werden ferner genannt: Tauler, Suso, Ruysbroek, der Franziskaner Markus von Lindau [24]) dann der Lesemeister der Franziskaner zu Basel Otto von Passau. [25]) Unter den Geistlichen sind ferner Heinrich von Nördlingen, der Abt Conrad von Kaisersheim, Conrad von Weissenburg, [26]) die Dominikaner in Köln, die Schwestern Christina und Margaretha Ebner, Aebtissinnen der Klöster Engelthal bei Nürnberg und Maria Medingen bei Dillingen. [27]) Dazu noch mehrere Laien.

Von einem weiteren Eingehen in die Geschichte der Gottesfreunde, die nicht selten einer wunderbaren Legende gleicht, müssen wir absehen. Durch die gegebenen Umrisse glauben wir den historischen Boden der Schule Eckhart's angedeutet zu haben.

Der am meisten bekannte Schüler Eckhart's ist:

26. Johannes Tauler (1290—1361).

Mit Recht ist seine Mystik der praktische Ausdruck der Eckhart'schen Speculation genannt worden. [1])

---

[23]) Dessen Buch von den neun Felsen nach dem Autogramm von Dr. C. Schmidt, Leipzig 1859 herausgegeben. Vgl. dessen Büchlein „von den vier Jahren eines anfahenden Lebens“ Schmidt. Basel etc. S. 266.

[24]) Ueber s. Schrift von den zehn Geboten vgl. Schmidt. Basel S. 265.

[25]) Dass. dessen populäre Schrift: Die XXIV Altväter, von welcher viele Handschriften und mehrere Ausgaben da sind. In Cod. lat. 14884 ist sogar eine Sentenz der Univ. Wien gegen die Hyperdulie der 24 Altväter.

[26]) Vgl. Schmidt Tauler S. 21. Gieseler II. 3 S. 257.

[27]) Einige Briefe derselben bei Heumann opusc. Norimbergae 1747. Cod. germ. 4300 f. 166 und Clm. 901 f. 138 (kürzer) das Leben der Christina Ebner. Cod. g. 46 f. 21. ein Brief Heinrichs von Nördlingen an die Marg. Ebner und Cod. g. 480 f. 165: Der Ebnerin pater noster. Vgl. auch deren Correspondenz mit Tauler (Schmidt S. 172) und Heinrich v. Nördlingen, Wackernagel in den Beiträgen zur vaterl. Gesch. Basel 1843. II. 136.

[1]) Vgl. C. Schmidt. Joh. Tauler. S. 4. S. 156 u. a. Böhringer, Kirchengesch. in Biogr. II., 3. S. 292 ff. Die beste Ausgabe der Schr. Taulers ist die von Joh. Rynmann Basel 1521 fol. Die neueste in jetziger Schriftsprache Frank-

Was Eckhart aus blos speculativem Drange in seinen Tiefen erforschte, das tritt bei Tauler in unmittelbare Anwendung auf das praktische Leben.

Tauler ist wesentlich Prediger, in seiner Predigt liegt sein Herz, und zwar ein Herz, das tief durchdrungen ist von der Liebe Gottes und Christi, tief bewegt von dem echt christlichen Mitleid mit seinen Hörern, den geistlichen Kindern. Darum offenbart sich in der Schmucklosigkeit und Einfachheit eine solche Macht auf das Gemüth.

Diese Einfachheit ist aber kein Mangel an wissenschaftlicher Bildung. Er genoss eine hohe wissenschaftliche Schule. Er kennt den Plato, den Aristoteles, die Scholastiker und besonders den Meister Eckhart. [2]) Kundige muss es in Staunen setzen, wenn Tauler durch eine Reihe von Predigten hindurch sich ganz in den Gedanken der speculativen Mystik und Scholastik ergeht; wenn er in der Art des Aristoteles und Plato die höchsten Fragen des Geistes behandelt. Dabei muss man sich unwillkürlich fragen, ob er von den Hörern verstanden werden konnte. In kurzen und ergreifenden Reden bringt in ihm die Mystik die besten Gedanken, gibt ihnen den kühnsten Ausdruck, ohne Besorgniss vor Missverständniss. Darin liegt seine Meisterschaft, dass er die tiefsten speculativen Gedanken unmittelbar mit der Innerlichkeit des Lebens, mit der Erfahrung des Einzelnen zu verbinden weiss. [3])

Nicht wie die „kunstreichen Meister zu Paris", wandelt er blos auf der Bahn der traditionellen Gelehrsamkeit und der feinen scholastischen Distinctionen; sein deutsches Gemüth trieb ihn weiter. Die tiefe Religiosität und Innerlichkeit zog ihn auf andere Wege. — Nur das wollte er erforschen, was zu den Tiefen

---

furt a. M. 1826. 3 Th. 8. Die Nachfolgung des armen Lebens Christi ist von Daniel Sudermann 1621 und von Schlosser Frankf. a. M. 1833 edirt. Unter vielen Handschriften der Münchner Staatsbibl., welche Fragmente Taulers enthalten, sind ungef. 15. die grössere Theile der Predigten u. s. w. haben.

[2]) 2. Pred. am 13. Sonnt. nach Trinit. f. 104. col. 2: bischof Albrecht und Meister Dietrich und Meister Eckhart, die heissen es einen Funken der Seel. Dasselbe war auch bei seinem Freunde Johann von Tambach der Fall. Conf. Fabricius-Mansi T. IV. p. 149. u. Trithemius de script. eccl. cap. 121. In Cod. Intersd. 314 ist die Schrift desselben: de consolatione theologiae.

[3]) Vgl. u. A. Gieseler K. G. II. 3. S. 253.

des menschlichen Geistes, dem unendlichen Durste nach Gott, in engster Beziehung steht. Diese ernsten Fragen nehmen ihn ganz in Anspruch: wie der Christ sich zu Gott, der Mensch sich zu Christus verhalte. Worin denn in der masslosen Zerrissenheit und „Sorglichkeit", mitten in dem „grossen Sterben", dem schwarzen Tode, und unter dem allgemeinen Weheklagen wahrer Trost, wahre Ruhe, wahre Freiheit des Geistes zu finden sei; im Gegensatze zur leeren Aeusserlichkeit und der Gesetzlosigkeit seiner Zeit. [4]) Damit war er ganz beschäftigt, und es war keine geringe Aufgabe mitten in dieser „Zweiung" der Geister, wo in Folge des unseligen Zwistes jahrelanges Interdict auf Deutschland lastete, überall das rechte Mass und die rechten Mittel für diese geistige Noth zu finden. — Nur weil er sich „Gott ganz gelassen", und die Kraft der christlichen Wahrheit in ihm zur sittlichen Macht sich durchgebildet hatte, weil die Innerlichkeit des geistigen Lebens in ihm als Erfahrung da war — konnte er so mächtig wirken.

So tritt er nach Aussen als Reformator auf, und „war hart wider den Bann", d. h. den Missbrauch desselben von Seite der unter französischem Joche schmachtenden Curie, „dass man das arme unwissente Volk liess also unschuldig im Bann sterben". [5]) Gegenüber der Verweltlichung der Laien und Geistlichen wies er mit aller Macht auf die innere Sittlichkeit, die „gute Meinung" hin.

Ebenso überhörte er den Weheruf der „Geissler" nicht, und mit tiefer Wehmuth zeigt er ihnen, dass wahres Heil nur

---

[4]) Gegen die falsche Frömmigkeit sowohl, als auch gegen die Gesetzlosigkeit finden wir überall in der deutschen Mystik entschiedenen Widerspruch; so z. B. Cod. g. M. 830 f. 109: Sanctus Bernhardus sprichet: Es sind ettliche menschen arm mit ainem sollichen gedinge, daz in nichtz gebrest, als die mensche in den klöstern und die begharden und beginen. Sie wend arm sein, und sind arm und habend noch wöllent kein armuot leiden. Sy wöllent diemüttig sein und kain verschmecht leiden. Sy wend kaüsch sein und kain anfechtung han, noch sich hütten vor den ursachen. Sy wellend gehorsam sein und dabey nit das man in ettwas auffleg, oder haiss das Sy ungern tönd oder in wider ist. Sy wend den leib kestigen, und inen selbert nichtz abbrechen. Der gaistliche menschen ist laider gar vil die ainen sollichen orden haltend.

[5]) Specklin Collect. T. I. f. 200. Görres Vorrede zu Suso S. 33 ff. Conf. Arnold, historia theol. mysticae p. 305. die schöne Schilderung der Mystik Tauler's.

in der innern Umkehr zu finden sei. Weil er das Elend und die Noth seiner Zeit mit trug, musste er auch die Irrthümer der „freien Geister“, den verderblichen Wahn des Quietismus und Antinomismus beleuchten. So nach vielen Seiten hin kämpfend, war er vielen Prüfungen und Verfolgungen ausgesetzt.

Wie er die blosse äussere Werkheiligkeit, den Schein der Weltmenschen und ihre Selbstsucht hart anlässt, so geisselt er noch bitterer jene Verwechslung der nackten Selbstsucht mit der göttlichen Freiheit.

Aus diesen vielfachen Berührungen mit den Hauptgebrechen seiner Zeit, aus der so mannigfachen unmittelbaren Beziehung zu den Tagesfragen, erklärt sich die weit grössere Wirkung Tauler's, als die des blos speculativen Eckhart, auf dem er steht.

Während Eckhart in der Weise titanischer Naturen oft in extremer Weise die Gottinnigkeit und Gottgleichheit betont, andererseits den Unterschied von Gott und Creatur nicht streng genug zeichen kann — und gerade dadurch beide Gegensätze, den Pantheismus und Dualismus hereinzieht, und in der höhern Einheit des Theismus als nothwendige Momente setzt — ist bei Tauler bereits das innere Ebenmaass das Charakteristische seiner Mystik. Wie Eckhart auf rein theoretischem Wege gerade über die sich gegenseitig absolut verneinenden Gegensätze des Dualismus und Pantheismus seiner Zeit zur vermittelten Einheit hinausführt: so macht Tauler im Gebiete des praktischen Lebens ebensosehr Front gegen Werkheiligkeit, Selbstgefälligkeit, eigene Gerechtigkeit, wie gegen das speculative und praktisch-antinomistische Freigeisterthum, den Quietismus seiner Zeit, um zur wahren christlichen Freiheit zu führen.

Tauler ist eine zu innerer Harmonie durchgebrochene Persönlichkeit. [6]) Es wäre leicht, eine Anzahl von Stellen anzuführen, wo in Bezug auf speculative Begründung durch Tauler blos der „Meister“ spricht, zu dem er sich ganz als Schüler verhält, dessen extreme Gedanken er in ihrem Zusammenhange zum Ganzen fasst und so ihre höhere Einheit herausstellt. Es findet sich kaum eine eigenthümlich speculative Stelle in Tauler's und der andern deutschen Mystiker Schriften, die nicht in Eckhart ihren eigentlichen Urtypus fände. — Da der deutschen

[6]) Vgl. Böhringer II. 3. 295 ff.

Mystik fortwährend der alte Vorwurf gemacht wird, dass sie eine „Vereinerleiung des Ethischen und Metaphysischen“, des Göttlichen und Creatürlichen — also mit einem Wort Pantheismus — lehre, [7]) während sie gerade diesen so gründlich überwindet, so möge hier nur erwähnt werden, wie sich Tauler — ganz wie Eckhart — gegen den falschen Pantheismus stellt, was er über die mystische Union, die göttliche Geburt, lehrt.

„Die vollkommene Liebe, sagt Tauler, [8]) ist ein Versenken der Seele in das unendliche Meer der Gottheit. Nun mögte man sprechen: Ist es also, so wird Freiheit des Willens benommen. Ich spreche: Freiheit des Willens wird nicht benommen, sondern ihm wird Freiheit gegeben; und dann ist der Wille recht frei, so er nicht anders vermag denn das Gott will.“ Für diese „Verklärung“, „Ueberformung“, „Verwandlung in Gott durch Gnaden“ gebraucht Tauler dieselben Bilder, wie Eckhart, z. B. das Verhältniss des Lichtes zur Luft, des Feuers zum Holz. In dieser Einigung wird die Seele „so gottfarben, sähe sie sich selber, sie schätzte sich für Gott allzumal, oder der sie sähe, der sähe sie in dem Kleide, in der Farbe, in der Weise, in dem Wesen Gottes von Gnaden und nicht von Natur.“ [9])

Diese geistige Einigung — das Sein Gottes im Menschen und Sein des Menschen in Gott — fasst Tauler als ethisch-religiöse, aber im höchsten Sinne des Wortes, und in diesem Sinne ist sie eine wesentliche, auf dem Grunde unserer ursprünglichen und wesentlichen Verwandtschaft mit Gott beruhende. — „Der ewige Gott ist das Reich, um das wir bitten, und in demselben Reich reichet er in alle vernünftige Creatur. Darum ist wahrlich, was wir bitten, Gott selbst mit allem seinen Reichthum. In demselbigen Reich wird Gott unser Vater, und

---

[7]) Auch Werner in dem gelehrten Werke: Geschichte des Thomismus S. 656, scheint die Beziehung Eckhart's zu Thomas wenig zu kennen, indem er dem Erstern den Vorwurf macht, dass er an die Stelle des gläubigen Erkennens die falsche Gnosis setze. Freilich wäre darauf hinzuweisen, dass Eckhart unter „Wesen“ etwas ganz Anderes versteht, als der gelehrte Autor. Treffend dagegen das Urtheil im „Katholiken“ 1859 S. 846, S. 851.

[8]) Tauler, Nachfolgung S. 203. Vgl. das. 41. Vgl. dritte Pred. am 1. Sonnt. in der Fasten u. a.

[9]) Pred. am 19. Sonnt. nach Trinit. Pred. vor dem Palmtag u. a. Vgl. Böhringer II, 3. 133 ff. 224. 241 u. a. Vgl. die Stellen bei Gieseler II. 3. S. 253.

hier beweiset er seine väterliche Treue und seine väterliche Kraft in dem, dass er wahrlich Stätte in uns sein lauteres, ewiges Wort zu wirken findet; darin wird wahrlich der Name Gottes geheiliget, gegrösset und bekannt. Dies ist sein Geheiligtwerden in uns, dass er in uns wahrlich herrschen, und sein edles lauteres Werk wirken möge ohne alles Hinderniss; da wird denn wahrlich sein Wille auf der Erde wie in dem Himmel, das ist in uns wie in ihm selbst.“ [10])

So entschieden sich Tauler für eine geistige, wesenhafte, nicht blos für eine im gewöhnlichen Sinne moralische „Einung“ ausspricht — denn „Gott ist, der wirket, und das Werk, das Gott ist, das wirket er, und das er wirket, das ist er“ — so entschieden verwahrt er sich vor einer substanziellen im Sinne des falschen Pantheismus der freien Geister.

Was diese „Einung“ bewirkt, wiederholt Tauler oftmals, ist nicht die Natur, noch Kraft der Natur, sondern Gnade, d. h. Mittheilung Gottes. „Unverständige Menschen nehmen diese Verwandlung fleischlich, und sprechen, sie sollten in göttliche Natur verwandelt werden; und das ist zumal falsch und böse Ketzerei, denn von der allerhöchsten, nächsten und innigsten Einigung (der Creatur) mit Gott, so ist doch göttliche Natur und sein Wesen hoch und höher über alle Höhe; das gehet in einen göttlichen Abgrund, was da nimmer keine Creatur wird.“ [11])

Den Wahn einer substantialen Einheit des natürlichen Menschen mit Gott bezeichnet er als die „falschen Gründe“, als

---

[10]) 2. Pred. am 15. Sonnt. nach Trinit. Pfingstfest 3. Pred. u. a. Conf. I. Cor. 15, 28: ἵνα ᾖ ὁ ϑεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. „In dieser Formel bleiben die πάντα, in denen Gott τὰ πάντα ist, bestimmt unterschieden von dem τὰ πάντα seienden Gott. Man muss übrigens freilich den Gedanken zu fassen vermögen, dass Geister realiter ineinander sein können. Gerade nur Geister können dies.“ Rothe, Ethik I. 104.

[11]) 3. Pred. am Frohnl. die Construction: dann von der allerhöchsten u. s. w. ist so zu verstehen: was die allerhöchste, nächste und innigste Vereinigung der Creatur mit Gott betrifft, so ist doch göttliche Natur u. s. w. — Spener übersetzt (nach Surius) so: „Denn die göttliche Natur und ihr Wesen ist viel höher und vortrefflicher, als die innerste Vereinigung der Creaturen mit Gott. Denn die göttliche Natur ist ein unendlicher, ewiger Abgrund, welchen keine endliche und erschaffene Creatur nimmer mehr begreifen kann.“

eine Versuchung der bösen Geister, als falsches Licht, das seinen Grund in dem Hochmuth hat. [12])

Dies ist die falsche Freiheit der Ketzer, während die wahre Freiheit aus der Demuth kommt. Von dieser sagt er, dass sie ihre natürliche Rohheit mit der göttlichen Gnade verwechseln. Es gibt, sagt Tauler von den Quietisten, „in etlichen Landen Menschen, die einer falschen Ledigkeit pflegen, und sich alles Wirkens abthun; und inwendig hüten sie sich vor guten Gedanken, und sprechen, sie seien zum Frieden gekommen, und wollen sich nicht üben in Werken der Tugend; und seien darüber gekommen. Diese haben einen Teufel bei sich sitzen, der verbietet ihnen Alles, was sie von Innen oder von Aussen entfrieden mag . . und dass er sie hernach mit sich führe in einen ewigen Unfrieden in seine Hölle, darum behütet er ihnen ihren falschen Frieden. Diese falsche Weise haben nicht die Gerechten, denn diese üben sich von Innen und von Aussen. . . . Die Menschen, die diesen engen Weg gehen sollen, die sollen vor allen Dingen sehen, dass sie fest und nahest in den Fussstapfen unsers Herrn Jesu Christi stehen, und je härter sie hierinnen stehen, je lauterer werden sie.“ [13])

27. Heinrich Suso.

Auf demselben Grunde erbaut, und doch viel anders geartet ist die Mystik des „minnereichen“ Heinrich Seuss (lat. Suso), geboren 1300 in Constanz, gestorben 1365 in Ulm. Sie ist wohl die zarteste Erscheinung in der deutschen Mystik, denn sie ist durchweht von dem feinsten Dufte einer hochpoetischen Seele, die aus der Tiefe eines unendlich reichen Gemüthes nach dem Höchsten ringt — der göttlichen Weisheit. — Kaum möchte

---

[12]) 21. Sonnt. n. Trinit.

[13]) Pred. am Augustinustag. 10. Sonnt. nach Trinit. u. a. Auch in der Vorrede zur Nachfolgung des armen Lebens Jesu (Cod. g. 830 f. 85—89, abgedruckt bei Schmidt, Tauler S. 211 ff.) bezeichnet er es als eine der „Bekorungen.“ (Versuchungen des Satans): die vierde bekorunge ist ein indewendige, itele blinde lidekeit sunder wurclich minne und begerunge mit eime liplichen nidersitzende schedelicheu widergeboget uf sich selber, entslaffen oder ein entsinken in ime selber, das do geschiht eime anhebenden oder eime jungen menschen oder eime ungestorbenen menschen u. s. w.

in der geistigen Welt eine so reiche Dichterseele zu finden sein, die, der zartesten Harfe gleich, in sich alle Töne der reichen Schöpfung, all ihren Glanz und all ihre Lust widerklingt, welche die ganze Fülle der unendlichen Schönheit der Welt zu empfinden im Stande ist — aber in all dem jenen zarten Hauch einer unendlichen Wehmuth athmet, eines unsäglich tiefen Leides, das seine Wunde nur in Einem Leide stillen kann, dem Leiden Christi.

Seine mächtige Phantasie, das Erbtheil eines romantisch-ritterlichen Vaters und einer himmlisch-gemüthreichen Mutter, kann er durch alle Kreuzesqual, durch all die eisernen Nägel in seinem Fleische und die „Kästigung“ des Leibes nicht bemeistern. Mitten in unsäglichen Schmerzen der Selbstgeisslung da jubelt sein Herze auf im Bilde der unverwelklichen Schönheit der göttlichen Weisheit, die ihm überall erscheint, da wo der Frühling mit seinen Blüthen, der Himmel mit seinen Gestirnen, der Wald mit seinen Sängern, jedes Blümlein und der nickende Grashalm — Alles ewige Liebe predigt. — Darum will ihm eine kalte Dialektik nicht munden; gleich wieder taucht ihn die Phantasie in das goldene Reich der Bilder. Und wie sehnt er sich in all dem Glanz der Welt nach dem „reinen Licht“, dem ungebrochenen, der göttlichen Weisheit!

Er ist nicht blos ein Bild seiner Zeit mit dem grellen Gegensatze einer furchtbaren Ascese, die fast an Tödtung ging, und der zartesten Gemüthsinnigkeit. Er ist ein lebendiger Typus des ernsten Ringens (die Weisen sind verschieden) nach wahrer christlicher Freiheit, welche zuerst in der Herrschaft über sich besteht. — Gewaltige Naturen müssen gewaltige Kämpfe bestehen; die Art des Kampfes ist bei Verschiedenen verschieden, und kann sogar in der Uebertreibung eine an's Unsittliche grenzende sein. Der Weg aber ist der eine: per ardua ad astra.

Bei diesem contemplativ praktischen Charakter besass Suso nicht blos die Tiefe des Mystikers, sondern auch eine scharfe Dialektik, mit welcher er Irrthum und Wahrheit, die in allen Ketzereien gemischt sich finden, schied.

Gerade Suso ist der begeistertste Schüler Eckhart's. [1])

---

[1]) Conf. Murer, Helvet. Sancta. S. Gall. 1751. p. 315. Quétif et Echard Script. O. Praed. T. I. p. 654 ff. C. Schmidt, theolog. Stud. u. Kritiken. 1843.

Er hörte dessen Lehren, fragte ihn in seinen geistigen Bedrängnissen und seinem innern Ringen um Rath, und fand bei ihm Frieden und Ruhe. Ebenso kam er hie und da nach Strassburg zu dem „heiligen“ Bruder Tauler. Man hat ihn mit dem Namen des „poetischen Mystikers“ bezeichnet, und ihn den Minnesänger der göttlichen Liebe genannt. Soll seine Stellung zu Eckhart mit einem Worte bestimmt werden, so muss man sagen: Suso hat die Speculation Eckhart's in die Unmittelbarkeit des menschlichen Gemüthes eingeführt. Der speculative Kern ist aus Eckhart. — Der subjective Ausgangspunkt seiner Mystik und zugleich die eigene Lebensentwicklung Suso's, ist das unendliche Bedürfniss, [2]) das in allem Endlichen Ruhe und Frieden suchen will und sie nicht findet, weil „das wilde Herz in seiner unruhigen Weise findet, dass ihm Etwas (neis waz) gebreste“, was es in dieser Erscheinungswelt nicht findet.

„Er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz. Nun erbeut sich die ewige Weisheit in der heiligen Schrift also lieblich als eine leutselige Minnerin, die sich feinlich aufmacht, darum dass sie allermanniglich wohlgefalle, und redet zärtlich in fräulichem Bilde, dass sie alle Herzen gen sich geneigen möge; unterweilen sagt sie, wie betrüglich alle Minnerinen seien, und wie recht lieblich und stät sie aber sei.“

Diese göttliche Weisheit ist „lebendige, wesende, istige Vernünftigkeit, die sich selber versteht, und selber in sich selber ist und lebt und dasselbe ist.“ Sie ist „Wesen“, ganz so wie Eckhart dies bestimmt hat. Alle Creaturen sind blos der Spiegel des Wesens; das Erkennen Gottes in diesem Spiegel (speculum) ist „speculieren.“ So fanden Gott die „natürlichen Meister.“ Der Uebergang aber zu Gott, wie er Wesen ist in

---

2. S. 835 ff. Böhringer II, 3, S. 297 ff. Suso hörte den „Meister“ zu Köln, kam später „zu dem heiligen Meister Eckhart, und klagte ihm sein Leiden“. (Ausg. v. Diepenbroek S. 71.) Unter den Abgeschiedenen erschien dem Suso auch „der selige Meister Eckhart.“ Das. S. 20.

[2]) Heinr. Suso's Leben und Schriften von M. Diepenbrock, 3. Auflage. Augsb. 1854, S. 5. 160 u. a. Conf. Cod. germ. mon. 819: Suso's Leben u. 820 f. 1—146: das Buch von der ewigen Weisheit. Suso's Schriften werden von gleichzeitigen Mystikern oft citirt, z. B. in dem Tractat: „die vierundzwanzig goldenen Harfen.“ (Inc. S. A. 907m.) f. 1. u. später (14. Harfe) der sälig brūd' Sewse, der das buoch der ewigen weisheit geschrieben hat u. s. w.

sich, zur göttlichen Weisheit, ist nur möglich durch das Eingehen in Christo auf dem dreifach mystischen Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung: die Nachfolge Christi. [3]) „Kein Minner, er sei denn ein Leider.“ Meisterhaft ist Suso in der Darlegung des mystischen Processes, wie der Mensch durch Eingehen und Theilnahme an dem Leiden Christi die Stufen zur höchsten Contemplation hinanschreitet. — Trotzdem in ihm die „Kästigung“ alles Maass überschritten hatte, [4]) so kennt und beschreibt er ihren Werth mit der grössten Mässigung und tiefer Erfahrung, wie dies kaum der verständige Gerson so gethan hat. Der Zweck der äussern Zucht ist nur das Mittel der geistigen Freiheit, „damit die Untugend in dir sterbe, und du mit dem Leibe lange lebest.“ [5]) „Was Eines Menschen Fug ist, das fugt dem Andern nicht... Luge allein jeder Mensch auf sich selbst, und merke, was Gott von ihm haben wolle, und sei dem genug, und lasse alle andere Dinge bleiben. Gemeinlich zu sprechen, so ist viel besser bescheidene Strengheit führen, denn unbescheiden.“ — Er, der das Maass aller Arten von äusseren und inneren Leiden bis auf einen seltenen Grad gekostet, hat es in sich erfahren, dass „ein christförmiges Leiden das edelste und beste ist“, [6]) d. h. das unschuldige Leiden in Christi Namen.

„Die wahrste, die nützeste, die behendeste Lehre, spricht zu ihm die göttliche Weisheit, die dir in aller Schrift werden mag, in der du mit kurzen Worten aller Wahrheit überschwenglich bewiesen wirst, nach der höchsten Vollkommenheit eines lauteren Lebens, ist diese Lehre: Halte dich abgeschiedentlich von allen Menschen; halte dich lauterlich vor allen eingezogenen Bilden; freie dich von allem dem, das an Zufall haftet, und richte dein Gemüth zu allen Zeiten auf ein togentliches göttliches Schauen, in dem du mich zu allen Zeiten vor deinen Augen trägst, mit einem steten Gegenwurf, ab dem dein Auge nimmer wanke. Und was anderer Uebung ist, es sei Armuth,

---

[3]) Das. S. 78. S. 71. 229. Vgl. A. Jahn, Lesefrüchte altdeutscher Theologie. Bern 1838. S. VII. Die Werke Suso's wurden bereits 1482 zu Augsburg und Ulm 1512 gedruckt; lat. von Surius Colon. 1555.

[4]) S. 23 ff. 162. 163.

[5]) S. 84 u. a.

[6]) S. 106 ff.

Fasten, Wachen und alle andere Kästigung, die richte alle zu diesem, als auf ihr Ende, und hab' ihrer so viel, als viel sie dich dazu förderen möge. Sieh, so gewinnst du das höchste Ende der Vollkommenheit, das unter tausend Menschen nicht Einer begreift, weil sie mit ihrem Ende allein auf anderer Uebung bestehen, und darum die langen Jahre irre gehen.“ [7]) — Die Fragen über Ontologie, [8]) Trinität, [9]) Schöpfung [10]) u. s. w. beantwortet er ganz in der Art seines Meisters.

Nur auf seine Stellung zu den Antinomisten und Quietisten wollen wir noch hinweisen, weil er — gerade so wie Ruysbroek — gegen den verderblichen Pantheismus auftritt. Die Lehre seines „heiligen Meisters“ gegen die Verunstaltung der Freigeister zu wahren, erkennt er als heiligste Pflicht, „weil er gewarnt und ihm vorgeworfen wurde, dass in dem Scheine desselben Bildes verborgen läge falscher Grund ungeordneter Freiheit, und bedeckt läge grosser Schade der Christenheit, denn — so antwortet er — es sei immer so gewesen, dass sich das Böse hinter das Gute berge, desshalb aber soll man das Gute nicht verwerfen des Bösen wegen.“ Von der wahren Vernünftigkeit unterscheidet er die falsche derjenigen, „die eine unvernünftige Weise führen, die auf ihrer selbst Bild zielen mit einer unerbrochenen Natur“; er vergleicht sie dem „faulen Holz, das des Nachts etwas scheinet, und ist doch Nichts,“ weil ihr Wandel der Erkenntniss nicht entspricht.

Nur nach dem, dass der Mensch aus Christo wiedergeboren ist, und aus der Gerechtigkeit wirkt, wird er frei.

Den Pantheismus der „Ketzer“ führt er unter dem allegorischen Bilde des „namlos Wilden“ redend auf. Dieses namlos Wilde mit seiner „falschen Gelassenheit und ungeordneten Freiheit“ stützt sich auf das System Eckhart's. [11])

„Ich habe vernommen, dass ein hoher Meister sei gewesen, und dass der abspreche allen Unterschied.“ [12]) So hoben die

---

[7]) S. 229 ff.
[8]) 137 ff.
[9]) 143. 260.
[10]) 262 ff.
[11]) Vgl. S. 123 ff.
[12]) S. 280 ff.

Aftermystiker den Unterschied des Schöpfers und Geschöpfes auf. „Der Mensch, spricht das „Wilde“, der in seinem ewigen Nicht zu Nicht sei worden, der wisse von Unterschied nichts,“ man müsse sich „nehmen im ersten Grunde und aus demselben“, sich dies nur zum Bewusstsein bringen; dann erkenne sich der Mensch unmittelbar als Eins in Gott.“

Dagegen erhebt sich Suso mit all seiner Geisteskraft. Der Mensch, selbst auf der höchsten Stufe seiner Gotteinigung, werde „nimmer so gar vernichtet in diesem Nicht“, dass ihm nicht „dennoch Unterschied des Ursprungs“ bleibe, und „der Vernunft ihre freie Wahl.“ Der Unterschied entgehe ihm da „nur nach der Nehmung“, nicht „nach der Wesung“. Der Mensch sei „nicht allein in dem Grunde“, sondern „in sich selbst ein creatürliches Icht hier aussen, und bleibe es.“

Gegen die Confusion Gottes mit der Welt hält Suso sowohl die Immanenz als auch Transcendenz fest: „Und merke hier wohl, dass es ein ganz anderes ist, Geschiedenheit und Unterschiedenheit; als kundlich ist, dass Leib und Seele nicht haben Geschiedenheit, denn eins ist in dem andern, und kein Leib mag leben, der ausgeschieden ist. Aber unterschieden ist die Seele von dem Leibe, denn die Seele ist nicht der Leib, noch der Leib die Seele. Also versteh' ich, dass in der Wahrheit nichts ist, das Geschiedenheit haben möge von dem einfältigen Wesen, weil es allen Wesen Wesen gibt; wohl aber Unterschiedenheit, also dass das göttliche Wesen nicht ist des Steines Wesen, noch des Steines Wesen das göttliche Wesen, noch keine Creatur der andern: Und also meinen die Lehrer, dass diese Unterschiedenheit eigentlich zu sprechen nicht sei in Gott, sondern sie ist von Gott. Und er (Eckhart) spricht über der Weisheit Buch: Als (so wie) nichts Innigeres denn Gott, also nichts Unterschiedeneres.“ [13])

---

[13]) 281. Das Verhältniss der Immanenz und Transcendenz Gottes und der Welt, so dass ebenso der Begriff Gottes als actus purus und als Persönlichkeit gewahrt ist, bildet den Grundton fast aller speculativen Schriften aus dieser Zeit, z. B. Cod. germ. mon. 89 f. 1: Daz buoch der weishait spricht: alle wazzer vliezzent dann sie choment; daz ist in daz mere. daz si aber vliezzen mugen. diu ellew wazzer sint alle gotlich auz fluzze, aus dem alle creature habent ir nature und ir wesen. diu vliezzent wider in ir ursprunch, wider in daz mer' daz ist in daz grundlose apgrunde der perhaftigen oder fruchperen

Nicht nur die lieblichsten, sondern auch die tiefsten Töne gab die zartbespannte Leier der Seele Suso's wieder, in welcher der Weltchoral, die ganze Schöpfung ihre Schwingungen anhob, die dann im reinsten Aether göttlicher Liebe erklangen als weltdurchdringendes sursum corda!

Nicht blos das „Harren der Creatur" und ihren Schmerz fand er in sich, sondern vor Allem das tiefe Sehnen der Geister nach Versöhnung und das Weh des Irrthums, den er von der Wahrheit zu scheiden suchte.

28. Johannes Ruysbroek, Gerson.

Das blühende Geistesleben, das in Oberdeutschland und am Rheine hin so tiefe Wurzeln geschlagen, und durch die Gottesfreunde in allen Ständen sich verbreitet hatte, fand auch in Niederdeutschland reiche empfängliche Gemüther.

Die mystische Wissenschaft all dieser Männer ist gequollen aus ihrem innersten Leben, aus dem in Gott gefesteten Geiste, und insofern ist sie unmittelbare Lebenserfahrung des Einzelnen, aber ihrer Form nach ist sie eine besondere philosophische Schule, deren Lehrer eben Eckhart ist. Die Methode ihrer mystischen Wissenschaft ist desshalb in den Grundzügen überall dieselbe.

Johannes Ruysbroek, geboren 1293, bis zu seinem 60. Jahre Weltpriester, dann regulirter Chorherr zu Grönenthal bei Brüssel, gestorben 1381, steht in innigster Beziehung zu den oberdeutschen Mystikern Eckhart, Tauler und Suso. Seine schriftstellerische Thätigkeit fällt in die Reife seines Mannesalters (um 1350), wo die beiden Zeitgenossen, Tauler und Suso, bereits sich grossen Ruf erworben hatten. Nicht blos seiner innern Richtung nach, sondern auch in seiner äussern Form steht er zu diesen in der nächsten Verwandtschaft.

Ueberall finden wir seine Beziehung zu der Specula[illegible]

---

naturen u. s. w. — f. 2: auz der ewigen schonen werlt in dem wunn[illegible] gotes wesunge hat er entsprenget disiu werlt diu unser ist in der zît[illegible] so: Cod. g. m. 628 f. 90. a. Bes. in Cod. germ. 129 f. 12. b. 14. a.[illegible] (Ich erwähne dies blos, weil das gerade von modernen Philoso[illegible] „Neueste" ausgegeben wird.)

Eckhart's. Martensen hat nicht mit Unrecht ihn den contemplativen Mystiker mit Vorzug genannt, der nicht so poetisch ist wie Suso, nicht so praktisch wie Tauler, nicht so speculativ wie Eckhart.

Auf sein System, in welchem alle Punkte der damaligen Mystik mit reichem Geiste behandelt sind, können wir nicht näher eingehen. [1])

Wie die übrigen Mystiker betont er die ewige Präexistenz der Welt im Logos, die freie Weltschöpfung als Willens- und Wesensthat Gottes, die Vergeltung von Gnaden, die Immanenz und Transcendenz Gottes, den Unterschied der Creaturen, besonders des Menschen, von Gott.

Eigenthümlich, dass auch bei Ruysbroek, wie bei den Zeitgenossen im Oberlande, manche „anstössige" Stellen vorkommen, welche der deutschen Mystik überhaupt so vielfach den Verdacht des Pantheismus zugezogen haben. Diese Ueberschwänglichkeit, welche nur aus dem Gegensatz zu der gänzlich zerrissenen, äussern Welt zu erklären ist, trägt auch den Ruysbroek in Beziehungen zu dem Göttlichen, die sich nicht mehr begrifflich fassbar machen lassen, und trotzdem haben die Mystiker noch den Drang, diese ekstatischen Zustände zu beschreiben, wobei sie dieselben oft mit der gewöhnlichen Erfahrung verwechseln. Aus diesem Grunde hat der nüchterne, reflectirende Gerson den Ruysbroek mit Recht getadelt.

Dagegen ist es aber unbestreitbare Thatsache, dass gerade die deutschen Mystiker den Pantheismus und Antinomismus am gründlichsten widerlegten, weil sie in die Tiefen desselben eingingen, und da an der Wurzel das Wahre vom Falschen zu scheiden vermochten. Nur ein solch' inneres Eingehen überhaupt macht die Ueberwindung des Gegensatzes möglich;

---

[1]) Böhringer, in s. K. Gesch. in Biographien II. 3.: „Die deutschen Mystiker des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts," Zürich 1855, hat dieselben — mit Ausnahme Eckhart's — behandelt. Vgl. das. über Ruysbroek, S. 442—611. Die schon von Engelhardt benützte Schrift Ruysbroek's in oberdeutscher Mundart „von dem prautlauf der sel'" etc. ist in einem Münch'ner Codex 346. f. 1. Der preytigam chumbt get aus im entgegen u. s. w. Dessen Schrift: von den vier bekorungen, Cod. g. mon. 89, f. 2—15. (bei Surius ed. opp. Rusbr. Col. 1692 f. 194—198). Conf. Cod. g. 818: ein Auszug Ruolman Merswins aus dem „brunluft buch."

eine blos äusserliche Polemik geht in den Wind. In der äussern Form der Gedanken muss sogar eine gewisse Verwandtschaft der wahren und falschen Mystik sein, wenn die erstere das Wahre der letztern in die höhere Einheit heraufziehen soll, um dadurch den Irrthum auszuscheiden. Haben wir nicht schon etwas Aehnliches in dem Evangelium des Johannes?

Wie Tauler hatte es auch Ruysbroek mit den verschiedensten Gegensätzen des wahren Christenthums, der wahren Erkenntniss, zu thun.

Ebenso gegen die ungläubigen Weltkinder, wie gegen die Scheinheiligen, „die Taglöhner“ Gottes, und gegen die falschen geistigen Menschen und Rationalisten seiner Zeit kehrt er sich. — Mit aller Heftigkeit seines scharfen Geistes aber bekämpft er die Aftermystiker. Ihren Antinomismus, ihre Selbstvergötterung stellt er als das Zerrbild der wahren Mystik dar. Als ihren Hauptirrthum gibt er an, dass sie die blos natürliche Abstraction mit der wahren Abgestorbenheit, die ein Product der Gnade und ernster sittlicher Thätigkeit ist, verwechseln; die Gotteinheit, als äusserliche, an die Stelle der innern mystischen Wiedervereinigung in Christo setzen. [2])

Ruysbroek deckt die falsche Emancipation des Fleisches auf, und zeigt, dass dieselbe eine blosse Ironie der wahren Freiheit ist: Zügellosigkeit und Rohheit. Er gibt wohl die reichsten Aufschlüsse über die falsche Mystik der damaligen Zeit, ihre Irrthümer bezüglich der Trinität, der Person Christi, der Sacramente und der Kirche. In alle Winkelzüge folgt er ihr nach, und mit der schärfsten Dialektik vernichtet er ihre Behauptungen.

Gegen die „falsche Ledigkeit“, d. h. gegen die antinomistische Behauptung der Freigeister: „Alles, wozu sie getrieben werden, komme von dem heiligen Geiste“, bemerkt er: „Der Geist Gottes will, noch rathet, noch wirkt in keinem Menschen Dinge, die ungleich sind der Lehre Christi und der heiligen Kirche.“ [3])

„Hätten sie,“ sagt er von den Quietisten, „all ihre Leb-

---

[2]) Vgl. Arnswald: vier Schriften von Joh. Ruysbroek in niederdeutscher Sprache; Hannover 1848, S. 133, 214, 284 u. a. Vgl. Böhringer S. 581. Engelhardt, Richard v. St. V. u. Ruysbroek. Erlangen 1838, S. 225 ff.

[3]) Arnswald S. 135.

tage eine Stunde Gottes geschmeckt und Gott geminnt, sie möchten zu diesem Unglauben nicht kommen; denn Engel, Heilige und Christus selber, sie sollen ewiglich wirken, minnen und begehren, danken und loben, wollen und wissen, und sonder diese Werke möchten sie nicht selig sein.... Zu dieser Ledigkeit konnte Christus nie kommen, noch kommt er nimmermehr... und Gott selbst, wirkte er nicht, er wäre nicht Gott, nicht selig." [4])

Wie Eckhart und Tauler gegen das pantheistische Zerfliessen die creatürliche Persönlichkeit betonen, „weil der Mensch hat ein natürlich Wesen, so muss er auch haben Wirkens, denn daran liegt seine Seligkeit, dass er Gott erkenne und liebe" — so auch Ruysbroek. „Sie wollen frei sein sonder die Gebote Gottes und sonder Tugenden, und ledig und vereint mit Gott sonder Caritäten (caritates), und sie wollen gottschauende Menschen sein." Allerdings ist „Gottes Werk in ihm selber ewig und unwandelbar, denn es wirkt sich selber und anders nicht", aber „die Creaturen haben ihre Eigenwerke mittelst der Kraft Gottes in der Natur und in der Grazie und auch in der Glorie, und wie die Werk' allhier enden in der Grazie, so dauern sie ewiglich in der Glorie. Wäre es nun möglich, was nicht sein mag, dass die Creatur zu Nichte würde oder zu Nichte ginge an ihren Werken und ledig würde, also sie war, da sie nicht war, d. i. dass sie Eins mit Gott würde nach allerweis, als sie da war, so möchte sie nicht verdienen, nicht mehr denn sie da that, als sie noch nicht war. Sie wäre dann auch nicht mehr heilig noch selig, denn (als) ein Stein oder ein Holz; denn sonder Eigenwerk und Erkennen Gottes mögen wir nicht selig sein. Zwar Gott wäre selig, wie er es ewig war, aber das würde uns darum doch nichts helfen." [5]) Theils aus der Grundverschiedenheit des französischen und deutschen Geistes, [6]) theils aus dem ganz verschiedenen Bildungsgange beider Persönlichkeiten, erklärt sich der Widerspruch Gerson's (geb. 1363, gest. 1429) gegen die Mystik Ruysbroek's. [7])

---

[4]) Das. 282, 285.

[5]) Das. 282 ff.

[6]) Conf. Hauréau, De la philosophie scolastique. Paris 1850. T. I. p. 287.

[7]) Vgl. Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1859, S. 357 ff.

Die deutsche Mystik war ihrer Form nach tief realistisch. Gerson's geistige Bildung ging aus dem, trotz der entschiedensten Gegenerklärungen, an der Universität Paris noch herrschenden Nominalismus hervor, [8]) aus dem er sich — trotz seines ernsten Strebens — nie mehr ganz herausarbeiten konnte.

Er sagt zwar selber, dass man auf den damalig in der Logik allgewaltigen Occam nicht Alles halten dürfe, [9]) und doch hält er sich auch in seinen mystischen Schriften an die Terminologie Occam's, und besonders an seine Begriffe. Ein gewisser, wenn auch feiner Dualismus, von Glauben und Wissen, von Gott und Welt, von Gnade und Freiheit findet sich auch da, wo Gerson von dem unmittelbaren mystischen Leben spricht.

Dazu kommt noch, dass er bei seinen Reisen in den Niederlanden und in Deutschland viele Verirrungen auch der kirchlichen Mystik aus eigener Anschauung kennen lernte; vielleicht mag auch eine ungenügende lateinische Uebersetzung der Schrift Ruysbroek's „von dem Schmucke der geistlichen Hochzeit" mitgewirkt haben. Obwohl Gerson die Möglichkeit, Ruysbroek missverstanden zu haben, zugibt, so glaubt er doch im dritten Theile dieser Schrift gerade jenen Punkt gefunden zu haben, den Ruysbroek so entschieden verwirft, nämlich, dass die Seele ihr eigenthümliches Sein verliere, und in das göttliche Sein absorbirt werde. [10]) Allerdings hatte die deutsche Mystik von diesem Aufgeben des eigenen, d. h. eigensüchtigen, selbstischen, schlechten, weil in sich selber ruhenden Seins der Seele, so vielfach gesprochen, dass man oft meinen könnte, sie wolle ein Aufgeben des Seins der Seele überhaupt. Damit meinte sie aber nur das Unwahre an der Seele. — Mit aller Kraft hat sie gerade das höchste Ziel der Seele in dem Bewahren ihrer Creatürlichkeit, ihres wahren Ichs in der Erkenntniss und Liebe Gottes gegenüber der Ketzerei betont.

Gegen diese Kritik Gerson's vertheidigte Johannes von Schönhofen den Ruysbroek mit Hinweisung auf Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor und St. Thomas. [11])

---

[8]) Das. S. 291 ff. 332. Vgl. Bulaeus IV. p. 257. p. 265 ff. die Decrete der Theologen- und Artisten-Facultät gegen den Occamismus vom J. 1339.

[9]) Opp. II, 305.

[10]) Gerson epist. ad fratr. Bartholomaeum I, 61. Consid. 41, p. 394.

[11]) Vgl. Schwab, Gerson 359.

Wir wissen, dass die Differenz beider in der Verschiedenheit der beiderseitigen Grundbegriffe von Wesen, Substanz u. s. w. liegt. Dass übrigens Gerson mit seiner eigenen Auffassung über das Wesen der mystischen Einigung nie zufrieden war, zeigt uns das Schwanken in der Beschreibung derselben — welches allerdings vielleicht der schwierigste Punkt der Theologie ist. [12]) Eigenthümlich, dass er gerade in seinen spätesten Schriften sich dem Realismus nähert, [13]) gegen welchen er sich früher so sehr wehrte. [14])

Ganz treffend hat Dr. J. Schwab das Verhältniss Gerson's zur deutschen Mystik bezeichnet. „Er gibt," bemerkt Schwab, „keinen Gedanken der Mystik auf, selbst den nicht von der Rückkehr der Dinge in Gott, aber er ist bemüht, ihm die idealistisch-pantheistischen Dornen in usum Delphini — wenn man dieses Verfahren scharf bezeichnen will — abzustreifen. Hierin liegt auch der Grund, warum wir bei Gerson die Tiefe und jugendliche Reinheit des Gefühles nicht suchen dürfen, welcher die deutsche Mystik ihren . . . Zauber verdankt. Die Besonnenheit der Reflexion, welche zunächst nur auf einen möglichst allgemeinen Gebrauch der mystischen Theologie, als einer Stufe wahrer Frömmigkeit, sieht, gibt Gerson den Zügel nicht aus der Hand, und lässt es bei voller Lebendigkeit des Gefühles nur zur frommen Affection kommen." [15])

29. Die Kölner Schule.

Der Einfluss Eckhart's auf die Geistesrichtung seiner Zeit offenbart sich in hohem Maasse nicht blos in den allgemein bekannten Schriften eines Tauler, Suso, Ruysbroek, deren wissenschaftliche Methode auf die Kölner Schule zurückweist, sondern

---

[12]) Opp. I. 115. Consid. 42, 396. Schwab 320. 344.

[13]) I. 115. Sicut gratia non conjungit Deo immediate intellectum vel voluntatem et caeteras vires; sed principaliter et immediate ipsam essentiam animae . . . sic theologia mystica non respicit operationem intellectus vel effectus, sed tantum modo unitatem vel unitionem essentiae mentis vel spiritus cum Deo.

[14]) Vgl. Schwab S. 299, 343.

[15]) Gerson, S. 375.

auch in andern bisher in der Geschichte der Theologie noch wenig oder gar nicht gekannten Geistesproducten.

Soweit bis jetzt unser Blick in dieses noch nicht erforschte Gebiet reicht, sind es viele glänzende Zeugnisse von der Kraft und Tiefe des deutschen Geistes, von der hohen philosophischen Bildung des 14. Jahrhunderts, welche einen gemeinsamen Typus tragen, als dessen Repräsentant Eckhart erscheint.

Wenn sich unser moderner Geschmack durch das eigenthümliche Gewand der Allegorie und einer oft träumerischen Ueberschwänglichkeit hindurchgearbeitet hat, so finden wir die tiefsten allgemein menschlichen Gedanken. Von dieser ganzen reichen Geistesrichtung, die an den Ufern des Rheines ihren Hauptsitz hatte, und von da aus sich über ganz Deutschland verbreitete, gilt dasselbe, was eine in der gegenwärtigen katholischen Theologie fast vereinzelte Stimme von Tauler und Suso bemerkt. [1])

„Wenn wir diese Schriften lesen und finden, mit welch bewunderungswürdiger Feinheit hier die Worte zum Ausdruck der tiefsten Abstractionen und übersinnlichsten Begriffe herangezogen werden, wie reich der speculative Sinn der deutschen Sprache entfaltet ist, so kann man sich des Bedauerns nicht erwehren, dass dieses kostbare Material in der speculativen Wissenschaft keine Verwendung finden sollte. Ja es kann als ein Unrecht erscheinen, dass die natürlichen Sprachen, die deutsche vor Allem, die so philosophisch ist, so tief metaphysischen Gehalt hat, nicht zu einer wissenschaftlichen Entwickelung gelangen sollte, in welcher ihr Reichthum sich entfaltete.“

Wir erlauben uns dazu nur noch die Bemerkung, dass wir an einen wirklichen Fortschritt, an eine wahrhaft wissenschaftliche Entwicklung der deutschen Philosophie nur dann glauben und sie nur da hoffen, wo die Bedingungen dazu erfüllt sind: nämlich das ernste und voraussetzungslose Studium der Metaphysik, welche die allgemein menschliche Gedankenform aller Speculation sein muss, wie sie bei den Alten durch Aristoteles und im Mittelalter durch die speculative Scholastik in einer bis jetzt noch nicht übertroffenen Weise ausgesprochen wurde. Ausserdem werden wir auch gerade das Grossartige der

---

[1]) Katholik 1859. S. 846.

deutschen Mystik verkennen, und unser Nichtwissen immer wieder auf's Neue durch ein selbstgefälliges Räsonniren über das offenbaren, was wir noch gar nicht verstehen, während wir darüber weit hinaus zu sein glauben.

Wir können hier diese Fragmente, welche uns Eckhart's Geist zu athmen scheinen, und von denen vielleicht manches dem Meister selber angehört, nur flüchtig berühren.

Eine Vergleichung derselben mit dem von Dr. Fr. Pfeiffer edirten Texte Eckhart's zeigt, dass darin manche Punkte der Speculation desselben genauer bestimmt, und vor Missverständnissen gesichert sind. Mehr oder weniger weht in allen derselbe Geist, der zu den letzten Tiefen der Speculation vordringt und die Wurzeln des Lebens enthüllen will. Das trinitarische Leben über und in der Welt, das Verhältniss der ewigen Schöpfungsidee zur zeitlichen Schöpfung, der Unterschied und die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, die Art und Weise der Gottesgeburt in der Seele des Menschen wird da u. A. besprochen. Diese so vielfach besprochenen Fragen hatten ihren Grund nicht in leerer Grübelei, sondern in einer geschichtlichen Nothwendigkeit.

Es war das fieberhaft erregte Bedürfniss der Zeit, welches durch eine blos formelle Theologie nicht befriedigt werden konnte. Die trübseligen Erscheinungen in der Geschichte des 14. Jahrhunderts liessen die Welt in ihrer ganzen Nichtigkeit und Unsicherheit erscheinen, und trieben die Gemüther zu einem Spiritualismus hin, der nicht blos unchristlich, sondern unmenschlich war. Diese verirrten Gefühle sollten in ihrer Berechtigung anerkannt, auf den rechten Weg gebracht werden.

In sämmtlichen Schriften dieser Richtung schlägt jene lebendige, durch innere Erfahrung begründete Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Idee durch, jene Freiheit und jenes freudige Bewusstsein der siegenden göttlichen Wahrheit über die in die Irre gegangenen Ketzereien, die falschen Richtungen des Zeitgeistes.

Die Widersprüche werden keineswegs umgangen oder blos äusserlich negirt und oberflächlich berührt, sondern sie werden in der Tiefe erfasst, und ihre relative Berechtigung anerkannt. Ob nun bald die theoretische, bald die practische Seite mehr betont wird, überall zeigt sich der tiefsittliche Charakter der

christlichen Wissenschaft, welche nach Versöhnung des Menschengeistes mit Gott trachtet.

Bruder Franke von Köln ist offenbar einer der gewaltigsten Denker des 14. Jahrhunderts gewesen. [2])

Die kühnsten Fragen, welche Eckhart wie im Fluge hingeworfen, sie werden von ihm ruhig erwogen, so klar und deutlich besprochen, wie das überhaupt dem menschlichen Geiste nur möglich ist. Ueber die gewöhnliche Metaphysik schreitet auch Franke hinaus, und weiss mit wunderbarer Feinheit die Unterschiede des dreieinen Lebens in Gott und in der Welt anzudeuten. Das, was an J. Böhme so gerühmt wurde, die Welt in Gott zu denken, versteht Bruder Franke losgelöst von den phantastisch-sinnlichen Bildern in gedankenmässiger Form zu geben, und entgeht dadurch der möglichen Confusion des Göttlichen über und in der Welt. Zwar in scheinbarer Unordnung, in buntem Durcheinander, treten die metaphysischen Categorien auf, und doch sind sie, näher besehen, zu ihrer höheren Einheit, dem im Christenthum auf übernatürliche Weise sich offenbarenden Logos, in einer Weise gebracht — wie das kaum einfacher und tiefer in irgend einer speculativen Schrift geschieht. Bei ihm ist keineswegs die Ueberschwänglichkeit des Meisters, die so leicht als Pantheismus genommen werden kann.

Die Methode der Ontologie und Trinitätslehre bei Franke mahnt an Richard von St. Victor. Er betont den Unterschied des göttlichen Wesens in den drei Personen. Die Trinität begreift in sich das volle Wesen der Gottheit. [3]) Aber „dasselbe Wesen, das da ist natürlich der Personen Wesen, ist auch Wesen aller Dinge. Es ist Wesen der Wesenden, es ist Leben der Lebenden, es ist Licht der Lichter und ist Natur der Naturen, dies ist es Alles nach seiner Einfaltigkeit. Also ist es um die Personen nicht, denn sie sind nicht Personen aller Dinge, als (so wie) das Wesen aller Dinge Wesen ist.“ Das göttliche Wesen ist den Personen natürlich, darum begreifen die Personen das Wesen; „und hiervon sind die Personen Gott

---

[2]) Ein Tractat von Dr. Fr. Pfeiffer in Haupt's Zeitschrift VIII. S. 243 bis 251. herausgegeben. Conf. Cod. g. mon. 628 f. 63 a. 627 f. 308. 817. f. 87. f. 94 f. 114.

[3]) Haupt's Zeitschrift. VIII. S. 246.

persönlich von der Begreifung des Wesens, das ihr natürliches Wesen ist. Und als fern die Seele dies Wesen begreift, als fern ist sie göttlich. Was sie aber begreifen mag, das ist doch so klein, als ein Tropfen wider das wilde Meer.“ [4])

Die Ursache, warum das Wesen Gottes nicht monistisch, sondern trinitarisch gedacht werden muss, findet Franke wie die Victoriner, in der Nothwendigkeit eines lebendigen Schöpfungsbegriffes, dessen logische Consequenz auf ein trinitarisches Leben in Gott schliessen muss. „Alle die Dinge, die da sind, die sind von sich selber nicht; mehr, sie sind geursprungt in der Ewigkeit von einem Ursprung, der seiner selbst Ursprung ist, und sind in der Zeit geschaffen von (aus) Nichts von der heiligen Dreifaltigkeit. Ihr ewiger Ursprung ist der Vater, und aller Dinge Bild in ihm, das ist der Sohn; Minne zu demselben Bilde das ist der heilige Geist. Darum, hätte der Bildner aller Dinge in dem Vater ewiglich nicht geschwebt, so möchte der Vater nicht gewirkt haben. Dies ist gesprochen von der besagten Vermögenheit des Vaters. Darum mussten mehr Personen sein denn eine, denn nach dem ewigen Flusse des Sohnes von dem Vater sind ausgeflossen alle Dinge, und nicht von sich selber. Also ist der ewige Fluss ein Ursprung aller Dinge nach ihrer Ewigkeit, aber in der Zeit sind sie aus Nichts geschaffen und davon sind sie Creaturen. Aber in dem ewigen Flusse, in dem sie geflossen sind sonder sich selber, da sind sie Gott nach Gott. Davon spricht St. Dionysius, dass die erste Ursache sachet alle Ding' nach dem Gleichniss ihrer selbst.“

Wir müssen die weitere Erörterung unterlassen; nur noch einen Hauptpunkt wollen wir berühren, wie sich Franke den Unterschied der ewigen Weltidee und der göttlichen Schöpfung denkt.

„Nun merket den Unterschied des Ausflusses in der Ewigkeit und in der Zeit. Was ist ein Ausfluss? Das ist ein Wohlgefallen seines Willens mit einem lichten Unterschied. Also sind wir ausgegangen in der Zeit in der Macht seiner Minne. Der ewige Ausfluss ist ein Offenbaren seiner selbst in sich selber. Da ist der Kenner das, das ist, das da erkannt ist. Dies ist der ewige Fluss, von dem nie ein Tropfen auskam in

---

[4]) Haupt's Zeitschrift VIII. S. 247.

die Vernehmung einer Creatur; das ist der Sohn von dem Vater. Nach dem zeitlichen Ausfluss fliessen alle Ding' aus mit Maass, aber in diesem ewigen Fluss sind sie sonder Maass geblieben." [5]) Recht gut weiss Franke und die übrigen Mystiker, dass dies die Spitze alles Denkens ist, und dass dieser Unterschied „schwer und unbekannt ist manchen Leuten." [6])

Auch Johann von Sterngassen ergeht sich in der nähern Bestimmung der reinen Actualität Gottes. [7]) „Gott wäre nicht selig, wäre er nicht das ewige Wort sprechend . . . aller Creaturen Wesen liegt an ihrem Wirken. Wenn ihnen ihr Wirken vergeht, so können sie nicht mehr existiren. Davon ist Gottes Wirken sein Wesen, und wäre er nicht wirkend, so wäre er nicht wesend; und sein Wirken ist sein Sprechen."

„Gott kann nicht wirken, denn das ewige Wort sprechen." [8]) Dabei unterscheidet er dieses Wesen, das reine Sein von dem gesetzten, bedingten Sein nach Analogie des heiligen Thomas und Scotus. [9]) Gott selber finden wir nicht in der Creatur, sondern über ihr. „Alle Creaturen fragen mich, wer Gott sei? da ging ich in mich selber, und nahm wahr, dass alle Creaturen eine vergängliche Eitelkeit an sich selber sind, und merkte, dass alle Creatur eine unbresthafte Wonne in der Gottheit ist, und fand, dass das Licht des göttlichen Antlitzes in mir geformt war . . . da kam in mich ein Michindirvergessen, und meine Vernunft war in dich gegeistet, und von dem heiligen Geiste

---

[5]) Haupt's Zeitschrift VIII. S. 248.

[6]) Der unbekannte Mystiker bei Haupt, altd. Blätter II, S. 98 bemerkt: Dise selbe vorschunge het ouch etteliche bracht in sogetanen wan von deme sy sint ketzere worden. darum ist dise vorschunge engestlich.

[7]) Vgl. C. Schmidt. Tauler, S. 24 über ihn. Wackernagel, altd. Leseb. 1839. S. 890 die Pred. Joh. von Sterngassen von einem Heiden; dieselbe auch Cod. g. 531 f. 136 u. Cod. 462 f. 203 citirt wird er von Hermann von Fritzlar (Pfeiffer, Mystiker I. S. 423). Nach Fabricius (T. IV. p. 144. u. Quétif T. I. p. 700) hat er um das J. 1390 gelebt, und mehrere Werke, u. A. in Sententias, Sermones, Quaestiones in tot. philosophiam geschrieben. In Cod. palat. 113 f. 2 (Wilken, Heidelb. Handschr. S. 348) wird eine Predigt eines Gerhart v. Sterngassen angeführt.

[8]) Haupt, Zeitschr. VIII. S. 252.

[9]) Vgl. S. 427 das.

ward ich geführt in den Grund, da der Sohn innen gebildet ist, und da erkannte ich Gott in Gott." [10])

Der Kraft von Boyberg betont gerade so, dass das Wesen Gottes nicht gebäre. [11]) „Das Wesen der Gottheit gebiert nicht. Des Vaters Person gebiert die Person des Sohnes ewiglich, und sie beide giessen aus den heiligen Geist als eine Minne beider. Also ist der Vater und der Sohn eine Ingiessung und der heilige Geist eine Ingegossenheit, eine Natur mit den beiden. Gebäre das Wesen der Gottheit, so wäre mehr Wesen denn eines; das ist nicht. Ein Wesen ist, das gibt allen Dingen Wesen und Leben, da der Sohn ausgeboren ist von dem Herzen des Vaters ewiglich, wieder einzubringen alle Dinge, die nach ihm ausgeschaffen sind."

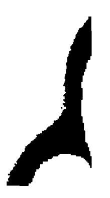
Ein anderer Mystiker, „der Gieseler", behandelt die schon unter den arabischen Philosophen, mehr noch in den Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten ventilirte Frage, ob Seligkeit in Vernunft oder im Willen liege. [12]) Dieser in der deutschen Mystik wohl unzählige Mal besprochene Punkt wird in einem anonymen Tractate mit unbeschreiblicher Ruhe und Einfachheit behandelt. Der Verfasser scheint Scotist gewesen zu sein; [13]) trotzdem hält er sich über beiden Parteien. Er bildet Opposition gegen eine blosse theoretische Einseitigkeit, wie auch gegen die Willkürlichkeitstheorie der gewöhnlichen Scotisten. Er vergisst nicht zu unterscheiden die Art und Weise, wie Gott in sich selber ist, und wie er von der Vernunft erkannt wird. „Nun ist die Weise edler in der Gott in sich selber ist, denn die, in der er in dem Verständniss (intellectus) ist." Es finden sich da schöne Beweise der Tiefe und Macht des deutschen Geistes, der das Christenthum menschlich als das Höchste zu denken vermag, und jedes tiefe Gemüth wird immer dieselben Fragen wieder an sich stellen müssen, die hier so schön und wahr beantwortet sind. Wenn „der Gieseler" in der Beschränktheit des endlichen Geistes die Ursache der logischen Inconsequenzen sieht, weil ja „kranke Bänder binden kranke Sinne",

[10]) Haupt's Zeitschr. VIII. S. 255. Conf. Cod. g. 365 f. 178 b.

[11]) Das. S. 241.

[12]) Das. S. 212.

[13]) Das. S. 447.



so verweist Heinrich von Egwint [14]) auf die Macht der Gnade Christi, durch welche die natürlichen Kräfte überformt, neu belebt werden in der mystischen Lebensgemeinschaft. Zur übernatürlichen Erkenntniss kann die Seele aus sich nicht gelangen, denn von diesem Licht würde sie „widerschlagen.“ „Davon treibet das Licht des Glaubens die Seele fort in Gott . . . und gäbe Gott der Seele ein natürlich Licht, das tausendmal heller wäre als das Licht der Glorie, doch möchte sie Gottes Wesen da nirgends schauen, wann das Schauen wird vollbracht in einem unaussprechlichen übernatürlichen Berühren.“ [15])

Man fühlt es, dass hier eine reine, himmlische Seele spricht, darum sind diese Gedanken so klar und frei, so gross und poetisch zugleich. Die Fragmente, die wir noch von Bruder Heinrich von Köln, [16]) von Bruder Arnold [17]) und dem von Kronenburg [18]) haben, gehören mehr der practischen Mystik an.

Einen specifisch-theoretischen Charakter trägt das von Docen zuerst herausgegebene Fragment „von der möglichen und wirklichen Vernunft.“ [19]) Hier wird von der durch einen Theil der Scholastiker angenommenen Behauptung ausgegangen, dass die Gnade etwas blos Creatürliches — eine neue Schöpfung — sei. Folgenderweise entwickelt dann der Anonymus seinen Gedankengang. Wenn die Gnade etwas Creatürliches ist, so ist sie etwas Zufälliges, denn alle Creaturen sind zufällig, nur Gott allein ist Wesen. Das übernatürliche Erkennen kann also wohl durch die Gnade im Menschen angefacht, vollendet aber muss es werden durch das Wesen Gottes selber, nämlich dadurch, dass Gottes Wesen die Form des intellectus agens, der wirklichen Vernunft, wird. Das höchste Ziel des Menschen besteht ja in dem wesenhaften Schauen Gottes und nicht in der Zufälligkeit, als was nach der obigen Voraussetzung die Gnade gilt. Desshalb muss der intellectus agens vom Wesen informirt sein,

---

[14]) Haupt's Zeitschr. S. 223 ff.

[15]) Das. S. 228.

[16]) Vgl. darüber Schmidt, Tauler S. 24. Cod. germ. 373 f. 87. Cod. 9. 627 f. 238 b. und 628 f. 85.

[17]) Haupt's Zeitschr. VIII. S. 209 ff.

[18]) Das. S. 219.

[19]) Docen's Miscellan. I. S. 141 ff.

und auf dieser Höhe bedarf er der Gnade nicht mehr. Die Gnade ist nur das praecedens zu diesem Resultat, gehört der möglichen Vernunft (dem intellectus possibilis) an, um diese der Bilder ledig zu machen, damit dann Gott die Form des intellectus agens werden kann.

Gerade im Gegensatz zu allen übrigen Schülern wird hier Eckhart pantheistisch genommen, so sehr andererseits die Creatürlichkeit des Menschengeistes betont wird. Der Mensch wird selig von Natur, nicht von Gnade, weil Gnade Zufall ist; freilich muss man wissen, dass hier Natur nicht im gewöhnlichen Sinne gefasst ist, sondern insofern sie das Product der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade ist. Die Ursache, dass der Mensch hier nicht ganz selig wird, ist, weil er durch die mögliche Vernunft noch mit der Aeusserlichkeit und Leiblichkeit zusammenhängt. Aehnlich wird ja auch von der practischen Mystik über die Gnadenwirksamkeit Gottes die wesenhafte Wirksamkeit — die Gottesgeburt im Menschen — gesetzt. [20]) Man darf nur wissen, was die speculative Mystik unter „Wesen" versteht, so fallen die Ungeheuerlichkeiten, deren man sie immer bezüchtigt, weg.

Ein vollkommeneres Bild einer Weltanschauung gibt uns der durch Dr. Greith bekannt gewordene Tractat eines Schülers des Meister Eckhart. [21]) Derselbe ist, wie die meisten Schüler des Meisters, bestrebt, die Ueberschwänglichkeit Eckhart's auf das rechte Maass zu bringen; aber gerade desshalb, um ihn vor Missverständnissen und Angriffen sicher zu stellen, muss er überall die Beziehung der deutschen Mystik zu den früheren Erscheinungen der lateinischen Mystik und Scholastik hervorheben.

Die nicht geringe Anzahl von Namen, von welchen wir meistens nur Fragmente in der Form von Sprüchen haben, müssen wir übergehen. [22]) Diese Namen liessen sich noch ver-

---

[20]) Cod. g. 365 f. 129 b. u. a.

[21]) Greith, die Mystik im Predigerorden. Freiburg i. B. 1861, S. 81. 88. 135 ff.

[22]) Vgl. dazu: Haupt und Hoffmann, altd. Blätter II. S. 97. Wackernagel, altd. Leseb. 1839, S. 889 ff. Besonders aber Pfeiffer's Germania III, S. 225 ff. Daselbst werden 37 Sprüche von verschiedenen Autoren aufgezählt.

mehren. [23]) Einer darunter wird als besonders hervorragend gerühmt: Meister Dietrich von Thüringen oder von Apolda. [24]) Nicht blos Tauler und der erwähnte Tractat von der möglichen und wirklichen Vernunft gedenken seiner als eines selbstständigen Denkers, er wird auch anderwärts genannt.

Da eine andere nicht unbedeutende Schrift derselben Schule, nämlich die in Cod. g. 129 enthaltene Auslegung des Prologes zum Johannesevangelium bereits durch Prof. Engelhardt herausgegeben wurde, [25]) so soll davon nur berührt sein, dass in diesem trefflichen Tractate die spitzfindigsten Fragen der Mystik auf eine so anmuthige, einschmeichelnde Weise mit so viel Leben besprochen werden, dass die in Form eines Dialoges zwischen Meister und Jünger gehaltene Abhandlung auch Laien anziehen muss.

Mit so einfachen, schlichten Worten wird in der Einleitung das unendliche Bedürfniss der Menschenseele gezeichnet, welcher alle endlichen Antworten nicht genügen, sondern nur ein Wort — der ewige Logos selber — in dem Himmel und Erde ausgesprochen sind. [26])

Nach propädeutischen Bemerkungen über die Erfordernisse zur höheren Speculation wird der Stoff in vier Capiteln durchgeführt. Im ersten wird von dem „lauteren Wesen" dem Grunde der Gottheit gehandelt. [27])

Da wird der Unterschied des göttlichen Seins vom creatürlichen betont. Gott ist reines, lauteres Sein — Wesen schlechthin — die Creatur ist ein Sosein, ein bedingtes, bestimmtes

---

[23]) Z. B. in Cod. g. 184 nach einigen Eckhart'schen Sprüchen Bl. 6 b. Der Flemit sprichet u. s. w. Der richit sprichet etc. Cod. 172 u. Cod. 116, (wo immer statt Eckhart Erhart, ja im Cod. 346. f. 173 a. sogar Eberhart steht); bl. 14 a. Dr. Flemink sprichet etc.; bl. 14 b. bruder herman von lintz. f. 25 a. bruder berchtold (nicht der Franziskaner). Cod. 365 f. 203. Der von Lauffen Cod. 702 f. 121. Der junge Eckhart etc.

[24]) Vgl. Mone's Anzeiger 1837, S. 75. Schmidt, Tauler S. 17. Cod. g. 184. f. 7 a. ein Spruch von ihm. Conf. Cod. g. 413 f. 35. 750 f. 79 und 537 f. 256, wahrsch. desselben Leben der hl. Elisabeth. Conf. Canis. lect. ant. V. Bei Mone heisst es: Maister Dietrich ein brediger der by sinen ziten der groste pfaffe und der heiligesten man eyner was, so do uff ertrich lebete.

[25]) Engelhardt, Neustadt a. d. A. 1839. 4.

[26]) Cod. g. 129 bl. 1—4 b.

[27]) Bl. 7 b. 28 a.

endliches Sein. Die Natur als solche im Gegensatz zum göttlichen Wesen gedacht, ist blosse Vergänglichkeit, nur Gott ist.

Wir wollen die Entwicklung nicht weiter führen; es kehren da dieselben Gedanken, wie wir sie bei Eckhart und seinen Schülern getroffen, in ihrer Weise wieder.

Betrachten wir zum Schlusse nur noch jenes Büchlein, das ehemals wie jetzt so mannigfache entgegengesetzte Beurtheilungen erfahren hat, die „Theologia deutsch.“ [28]) Dass Luther, seiner ursprünglichen Neigung zur Mystik folgend, dieses schöne Büchlein zuerst herausgab, brachte dasselbe bei manchen orthodoxen Katholiken — wenn auch mit Unrecht — in Misscredit. Weil man gegenwärtig weder die Bedeutung der speculativen Mystik, noch deren historischen Boden kennt, gilt es noch vielfach für gefährlich. Dass die Theologia keineswegs reformatorisch im Sinne der betreffenden symbolischen Schriften ist, wurde wiederholt der Beschlagnehmung Ullmann's gegenüber bewiesen. [29])

Die Theologia ist ein Summarium der deutschen Mystik. Ihre körnige Einfachheit mag ihr ehedem und jetzt so viele deutsche Gemüther zugewendet haben. Die Methode ist die des Meister Eckhart.

Der Verfasser war ein Gottesfreund im weiteren Sinne gegen das Ende des 14. Jahrhunderts, wo diese Gesellschaft ihre grösste geistige Bedeutung erlangte. Der oberste Grundsatz der Gottesfreunde war: Selbstverläugnung, Aufgeben des eigenen und Vollbringung des Willens Gottes. Nichts anderes ist unter dem „Lassen“ der Creaturen und dem „Gottleiden“ zu verstehen, was so oft geradezu für Quietismus gehalten wurde. Nun ist es aber als unbestreitbare Thatsache herausgestellt, dass die Gottesfreunde innerhalb der Kirche standen, und die heftigste Opposition gegen die gleichzeitigen Secten der Brüder des freien Geistes bildeten.

Mit so wenigen und einfachen Worten spricht die Vorrede zur „Theologia“ die Grundidee der ganzen deutschen Mystik aus, wenn es heisst: dieses Büchlein habe Gott ausgesprochen

---

[28]) Herausg. v. Pfeiffer. Stuttgart 1855.

[29]) Pfeiffer, Vorrede zur Theologia S. 23. Böhringer, deutsche Mystiker, Vorrede S. 11, dann S. 255. 407. 592.

durch einen weisen Menschen seinen Freund, und es lehre besonders, wie man erkennen möge die wahrhaftigen gerechten Gottesfreunde und auch die ungerechten falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich seien.

Nur einige Gedanken der „Theologia“ seien hier erwähnt, um die innere Verwandtschaft derselben mit Eckhart zu constatiren. Der Unterschied von Gottheit und Gott ist nach Art des Meisters so gezeichnet:

„Gott als Gottheit, dem gehört nicht zu weder Wille noch Wissen noch Offenbaren, noch dies noch das, das man nennen oder sprechen oder denken kann. Aber Gott als Gott gehört zu, dass er sich selbst ausspreche, und sich selber bekenne und liebe, und sich selbst offenbare, und dies alles ohne Creatur. Und dies ist in Gott noch alles als ein Wesen, und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur ist, und in diesem Aussprechen und Offenbaren wird der persönliche Unterschied. Aber da Gott als Gott Mensch ist oder da Gott lebt in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da gehört Gott Etwas zu, das sein Eigen ist und ihm allein zugehört, und nicht den Creaturen, und ist in sich selber ohne Creatur ursprünglich und wesenhaft, aber nicht förmlich oder wirklich, und Gott will dasselbe gewirkt und geübt haben, denn es ist darum, dass es gewirkt und geübt werden soll.“ [30])

In diesem Sinne ist Gott aller Dinge Wesen, weil sein Wirken auch in den Creaturen nicht ohne Wesen ist, „dass der böse Geist oder der Mensch ist, lebt und desgleichen, das ist alles Gut und Gottes, denn Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben und aller Weisen Weisheit, denn alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott denn in sich selber und auch alles ihr Vermögen, Wissen und Leben und was das ist, denn wäre das nicht, so wäre Gott nicht alles Gut. Und darum so ist alle Creatur gut.“ [31])

Und doch ist Gott in sich sein eigenes überweltliches Sein, er berührt alles Endliche und beherrscht es, ohne in demselben

---

[30]) Theologia S. 117. Vgl. Cod. germ. Mon. 854 f. 1—170. Das. im Catal. die treffenden Bemerkungen von Schmeller.

[31]) Das. 135.

aufzugehen. „Gott, insofern er gut ist, so ist er gut als gut, und ist doch weder dies Gut noch das Gut. Hier merke noch etwas. Sieh', was bald hier ist, bald da, das ist nicht an allen Enden und über alle Enden und Stätte; und was bald heut bald morgen ist, das ist nicht allweg und über alle Zeit, und was Etwas ist, ist bald dies oder das, das ist nicht Alles und über Alles. Sieh', wäre nun Gott Etwas, dies oder das, so wäre er nicht Alles und über Alles, wie er ist, und so wäre er auch nicht die wahre Vollkommenheit. Darum ist Gott, und ist doch weder dies noch das, das die Creatur als Creatur erkennen, nennen, denken oder sprechen kann. — Darum wäre Gott, insofern er gut ist, dies Gut oder das Gut, so wäre er nicht alles Gut und über alles Gut, und so wäre er nicht das einfältige und vollkommene Gut, das er doch ist. Nun ist Gott auch ein Licht und eine Erkenntniss, und es ist ihm eigen, dass er leuchte und scheine und erkenne; und darum, weil Gott Licht und Erkenntniss ist, so muss er leuchten und erkennen, und all dies Leuchten und Erkennen in Gott ist ohne Creatur. Er ist nicht da als ein Werk, sondern als ein Wesen oder ein Ursprung. Soll es aber geschehen als ein Werk in wirkender Weise, das muss in den Creaturen geschehen. Sehet, wo nun dies Erkenntniss und das Licht in einer Creatur wirkend ist, da erkennet es und lehrt, das es ist; und also ist es gut, und darum ist es weder dies noch das. Es erkennet und lehrt erkennen, dass es ein wahres, einfältiges, vollkommenes Gut ist, das doch weder dies noch das ist, sondern es ist alles Gut, und und über alles Gut.“ [32])

Desshalb ist Alles in Gott und aus Gott, nur nicht die Sünde. „Was ist denn wider Gott und ist ihm leid? Das ist allein die Sünde. Was ist aber Sünde? Das merke. Sünde ist nichts anderes, denn dass die Creatur anders will denn Gott, und wider Gott will.“ [33]) Dies geschieht aber, „wenn sich die Creatur etwas Gutes annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens und kürzlich alles dessen, das man gut nennen soll, und meint, dass sie das sei, oder dass es das Ihre sei, oder ihr zugehöre, oder dass es von ihr sei, so oft

[32]) 119 ff.
[33]) 135.

und viel das geschieht, so kehrt sie sich ab. Was that der Teufel anders, oder was war sein Fall oder Abkehren anders, denn dass er sich annahm, er wäre auch Etwas, und etwas wäre sein, und ihm gehörte auch Etwas zu? Dies Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein, das war sein Abkehren und sein Fall. Also ist es noch.“ [34])

Die Sünde ist Abfall von Gott; „wie soll mein Fall gebessert werden? Er muss gebessert werden wie Adams Fall und von demselben, von dem Adams Fall gebessert ward, und in derselben Weise. Von wem und in welcher Weise geschah diese Besserung? Der Mensch vermöchte nichts ohne Gott, und Gott sollte nichts ohne Menschen. Darum nahm Gott menschliche Natur, oder die Menschheit an sich, und war vermenscht, und der Mensch war vergottet. Da geschah die Besserung. Also muss auch mein Fall gebessert werden. Ich vermag es nicht ohne Gott, und Gott soll oder will nicht ohne mich; denn soll es geschehen, so muss Gott auch in mir vermenscht werden, also dass Gott an sich nehme alles das, was in mir ist, von innen und von aussen, dass nichts in mir sei, das Gott widerstrebe, oder seine Werke hindere.“ [35])

Soll der Mensch zu seiner Vollkommenheit gelangen, das geschieht auf den drei Graden der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung: „Die Reinigung gehört dem anfangenden und büssenden Menschen zu, und geschieht auf dreifache Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Busse. Die Erleuchtung gehört den zunehmenden Menschen zu, und geschieht auch in dreifacher Weise, das ist in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung betrifft die vollkommenen Menschen, und geschieht auch in dreierlei Weise, das ist: in Reinigung und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und Betrachtung Gottes, der Schöpfers aller Dinge.“ [36]) Eigenwille ist Unfreiheit, [37]) dieser Unfreiheit soll der Wille durch das

---

[34]) 9.
[35]) 11.
[36]) 51.
[37]) 213.



Gesetz entbunden werden. [38]) Die Fülle und das Princip des Gesetzes ist die Liebe. [39])

Die Hauptaufgabe, wie oben bemerkt, der Theologia ist, den Unterschied zwischen wahrer und falscher Freiheit, der wahren und falschen Liebe herauszukehren. [40]) „In der Wahrheit, Alles, das göttlicher Liebe zugehört . . . das ist gar einfältig, schlicht und recht, dass es mit rechtem Unterschied nie ganz ausgesprochen oder geschrieben ward, denn allein, dass es ist; denn wo es nicht ist, da kann man es auch nicht glauben, wie sollte man es denn wissen? Nun ist hinwiederum natürliches Leben da, wo eine subtile, behende, kluge Natur ist, also mannigfaltig und verworren, und sucht und findet so viele Winkel und Falschheit und Täuschung, und das alles um sich selber; und dessen ist so gar viel, dass es auch nicht zu sagen und zu schreiben ist. Wenn nun alle Falschheit betrogen ist, und alle Täuschung sich selber zuerst betrügt, so geschieht diesem falschen Licht und Leben auch also: denn wer betrügt, der ist betrogen. . . . Und in diesem falschen Leben und Licht da ist Alles, das dem bösen Geiste zugehört und sein Eigen ist, in solchem Maass, dass da kein Unterschied ist, denn das falsche Licht ist der böse Geist, und der böse Geist ist das Licht. Das kann man merken. Denn gleichwie der böse Geist meint, er sei Gott, oder wäre gern Gott oder für Gott gehalten, und er diesem allem sogar betrogen ist, dass er meint, er sei nicht betrogen; sieh, also ist es auch um das falsche Licht und um seine Liebe und sein Leben.“ [41])

30. Handschriften.

Andere Schriften derselben Richtung konnten schon ihrer Natur nach keine so grosse Verbreitung finden, wie die Theologia deutsch. Erscheinungen auf dem geistigen Gebiete, welche in übermässiger Weise die gewöhnlichen Vorstellungen und Begriffe übersteigen, sind immer auf engere Kreise beschränkt.

---

[38]) 93. 99.
[39]) 145.
[40]) 215 ff. 113. 185.
[41]) S. 183.

Gerade aber durch ihre Excessivität stehen mehrere nur noch handschriftlich vorhandene Tractate dem Eckhart näher als die schlichte Theologie.

In der Abhandlung „von der geistlichen Spur“ [1]) ist die Allegorie Eckhart's wo möglich noch übertroffen. In den Umständen bei der Geburt Christi erblickt dieselbe die Zeichen und Stufen der Neugeburt der menschlichen Seele. Sie bewegt sich zunächst um anthropologische Fragen, um die mystischen Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Von da aus schreitet sie unmittelbar zu ontologischen Erörterungen, die ganz aus dem Geiste Eckhart's sind, welcher wiederholt citirt wird.

Der anonyme Verfasser einer von den vielen Schriften über die Eucharistie bietet in der Abhandlung „vom Sakrament der Messe“ [2]) eine Theosophie im vollsten Sinne.

Begabt mit einer überreichen poetischen Phantasie, welche sogar manchmal die Klarheit des Gedankens überwuchert, schildert er uns das Altarssacrament als jene Wunderblume, aus deren Kelch Heil und Leben und Licht und Freiheit all denen geboten wird, die da ihrer selbst ausgegangen, ihr Leben Gott hingeben im Selbstopfer. Nur die fortwährende innigste Hingabe des eigenen Ich's macht die in der Taufe gesetzte mystische Einigung zu einer lebendigen, wirklichen. Nur in der lebensthätigen Vereinigung mit dem weltversöhnenden Opfer Christi können wir wahrhaft Theil nehmen an dem Mahle der Gottgemeinschaft, erben aus diesem die Gottsohnschaft durch die Gnade; aus dieser Gottsohnschaft empfängt dann die Menschenseele die Morgengaben des lichten Erkennens, der hehren sittlichen Freiheit — des Friedens in Gott.

Trotzdem solche Erörterungen einen sonderbaren Gegensatz zu unsern nüchternen Vorstellungen bilden, so ahnen wir

---

[1]) In Cod. g. 627 f. 120. Cod. 628 f. 74. 841 f. 225 u. Cod. 4480 f. 272 b. In Cod. 214 steht auch die Einleitung und Inhaltsanzeige f. 117: Von des buches namen, wie es lert vil unterschaide im himel und in erden etc. f. 120 b. beginnt dann wie in den übrigen Codd.: Höret ir geruften und haimlichen erwelten frewnt gotes etc.

[2]) Der Anfang derselben ist in der Pergamenthandschrift Cod. g. 89 aus dem 14. Jahrh. Vollständig in Cod. 851. Vgl. Cod. d. g. 778. 839. Ueber die zahlreichen Tractate gleicher Art bemerkt Cod. g. 109 bl. 9 b., dass gar vil glosen gemacht sint über die h. messe, der vil zu tutsche gemaht sint.

dabei doch etwas, was wir fast vergessen haben, wessen sich die frühere Kirche so lebendig bewusst war, nämlich das tief Dramatische des christlichen Cultus, dessen Mittelpunkt das eucharistische Opfer ist.

Wer sich etwas von der dynamischen Beziehung des Menschengeistes zum Gottesgeiste vorstellen kann — wer weiss, dass das Leben jedes Menschen, die Geschichte des Menschen und der Menschheit, einen grossen sittlichen Zweck hat — wer die Beziehungen der menschlichen Kräfte zur Sittlichkeit und Freiheit näher erwogen — wer als Lichtpunkt aller Sittlichkeit und Freiheit das Opfer, d. h. die Hingabe des Einzelnen an die grossen Zwecke des Allgemeinen erkannt hat, der mag vielleicht daran Geschmack finden. Daselbst werden die Beziehungen der geistigen Actionen des einzelnen Menschen zum Centrum des Lebens und Mittelpunkt der Geschichte hervorgehoben, jenes Versöhnt- und Erfülltwerden der schwachen endlichen Kräfte mit dem reichen Segen der christlichen Freiheit, die aus dem Opfer Christi fortan der Menschheit fliesst. Auf diese Weise dürfte auch die metaphysische und tief ethische Bedeutung des Messopfers wieder verstanden werden.

Es sind da mächtige Gedanken, die in den Tiefen der Menschenseele, in den Höhen der Offenbarung begründet sind. Es ist eine Weltanschauung, welche Himmel und Erde, Natürliches und Uebernatürliches um das Mysterium des Christenthums gruppirt: Gott und Welt und das eigene Leben durch die Offenbarung als persönliche Wahrheiten zu erfassen vermag.

In den flüchtigsten Umrissen gefasst, ist der Grundgedanke der genannten Schrift, dass die Liebe der Kern des ewigen immanenten göttlichen Seins und die Wurzel alles creatürlichen Lebens ist.

Die vernünftige Creatur, der Endzweck der Schöpfung, ist an sich und insbesondere nach der Sünde der unendlichen Liebe, die ihr höchstes immanentes Ziel ist, nicht fähig. Sie muss in ihren innersten Grundlagen emporgehoben werden durch ein naturgemässes Medium — die Liebe des Mittlers Christi, und zwar die persönlich concrete, wie diese fortan gegenwärtig ist im Mysterium, da dieses selbst der Brennpunkt der höchsten Liebe ist. Alle Creaturen sind aus dieser Liebe geflossen und sollen wieder in der Liebe zu Gott emporgehoben werden. Der Creaturen Wesen ist ein Widerblick des göttlichen

Wesens. [3]) In Gott sind die Urideen, die ewigen Bilder der Dinge, „darum wachsen alle Rosen und andere Blumen alle Jahr in einer Weise, wann die erste Vernünftigkeit Gottes Wesens wirkt in ihnen und in allen Creaturen nach den unwandelbaren Bildern in (immer) gleicher Weise. Wann der Natur Werk ist der ersten wirkenden (Ur-) Sache Werk, spricht ein Meister.: Davon irret sich keine Lerche an ihrem Sang oder eine Nachtigall, sie singe (denn) gleich nach (ihrer) Art. Wann die erste Meisterschaft (Kraft) der göttlichen Vernunft rühret den Fluss der Zunge nach den ewigen Bildern.“ [4])

Gott ist der „grundlose Brunnen des ewigen Lebens in sich selber aller Masse (Materie) oder Bilder frei, wann in ihm der Ursprung und das Ende vereint ist, wann er sie beide selber ist.“ [5])

Der Menschengeist ist allerdings vom Endlichen zum Unendlichen durch die Erscheinungswelt (per species visibiles im Sinne des Aristoteles) kommen. [6]) „Nun wird die Verständniss (intellectus) viel innerlicher vereint geistlichen Dingen, die ihr Vorwurf sind; wann sie begreift ihre Istigkeit und ihr Wesen, aber die Sinne des Leibes begreifen nichts denn leiblicher Dinge einfältige Formen. So wie das Auge sieht nicht des Menschen Wesen, sondern seine Farbe oder seine Gestalt. Das Ohr hört nur den Ton. Davon spricht der Meister in der Seele Buch (Arist. de anima) in einer Glosse: das Verständniss und sein eigen Vorwurf sind mehr eins, denn natürliche Form und ihre Materie. Davon ist auch die Einigung ob allen Sinnen wonniglich, da die Form des göttlichen Wesens dem Verständniss der Seele vereinet wird wesentlich ohne Mittel, als das ewig Wort spricht in St. Johannes Buch, dass an der Vereinigung liegt das ewige Leben.“

Dazu kommt aber nur, „wer da gänzlich erstirbt allen vergänglichen Werken, so dass der innere und äussere Mensch ein Werkzeug sei der Gnaden, wie Christi Menschheit ein Werkzeug war der wirkenden (göttlichen) Natur.“ [7])

---

[3]) Cod. 89, bl. 48.
[4]) Das. bl. 80.
[5]) Das. bl. 113.
[6]) Das. bl. 108.
[7]) Das. bl. 8.

Wenn der Tag beginnt, so verliert das Morgenroth „in dem Sonnenglanz sein eigen Wesen, und das Morgenroth wird ein lichter Tag. Also geschieht der Seele, so ihr Verständniss mit göttlichem Licht des ewigen Wortes in dem Sacrament der Menschheit durchleuchtet wird.“ [8])

Dieses Durchwirken ist die Gottesgeburt in der Seele, die da „ist gegrundfestet auf die ewige Geburt des Wortes aus dem Herzen des Vaters.“ [9]) Die Art und Weise der Vorbereitung dazu wird in dem Tractat „von Schickung zu dem Sacrament“ behandelt. [10])

Eine von den vielen Auslegungen über „das Vaterunser“ [11]) hatte wahrscheinlich desshalb eine so grosse Verbreitung, weil hier eine Mystik in populärer Form gegeben wird. Derselben practischen Tendenz gehören u. A. die Abhandlungen „von der Liebhabung Gottes“, [12]) „von der geistlichen Armuth“, [13]) „von den acht Seligkeiten“, [14]) „von wahrer und falscher Armuth“ [15]) u. s. w.

Eine der bedeutendsten Schriften der Schule Eckhart's ist die „von verstantlich beschawung“ (de visione intellectuali). [16])

In der Form eines innigen Dialoges einer nach dem Höchsten ringenden Seele mit Christus werden da die meisten Fragen der wissenschaftlichen Mystik besprochen. In übermässigem Liebesdrange ruft auf einmal die Seele aus: „Ach Gott, was bist du?“ Die Antwort ist: „Ich bin ein Aufenthalt aller Creaturen, das niesst deine Seele jetzt mit Bekenntniss.“ Darauf fragt der Mensch: „Was ist meine Seele?“ Antwort: „Eine geschaffene Creatur und das Wesen der Seele, das ist Gott. Da sah der Mensch, wie wir so edel gebildet sind nach Gott, dass

---

[8]) Bl. 9 b.

[9]) Bl. 54. u. s. w.

[10]) Cod. 851 f. 178 ff. u. in mehreren and. Handschr.

[11]) In Cod. 163. Cod. 218 f. 1—46. Cod. 455 f. 32 ff. u. a.

[12]) Cod. 762 f. 1—49. 760 f. 1—100. 218 f. 46—87. Er hat eine Vorrede des Nicolaus von Dinkelsbühl.

[13]) Cod. 263 f. 1—108. Cod. 781. 782. 783 u. a.

[14]) Cod. 787 f. 1—122.

[15]) Cod. 851 f. 205 b. ff.

[16]) Cod. 627 f. 246—253. Cod. 628 f. 88 a. ff.

unser freier Wille ist gebildet nach dem Adel der göttlichen Freiheit, und unser Bekenntniss (Vernunft) nach dem Lichte der Glorie, und sah, dass wir nach Ewigkeit in Gott wesentlich ein Wesen besitzen." [17]) So wird unmittelbar der höchste Ton der Speculation — die Apophase aller Creatürlichkeit berührt.

Ohne Engherzigkeit und Aengstlichkeit vor pantheistischen Missdeutungen erörtert der Autor weiter, was man denn unter dem „ewigen Leben" zu verstehen habe. In einer markigen, realistischen Weise wird weiter besprochen, wie dieses ewige Leben in das Diesseits hereinreiche; in dem jetzigen Dasein durch die Erlösung wieder begründet, im Tiefinnersten des Menschen als Erkenntniss und Liebe erblühe — die dann im Jenseits in rein geistiger Form sich manifestiren, da wo der Seele „Niemand keine Krone noch Kränzlein aufsetzt", sondern die Höhe und Tiefe ihrer Gotteserkenntniss und Gottesliebe ihre Krone, ihr Siegeskranz ist. [18])

Keineswegs wird dabei vergessen — was moderne pantheistische Richtungen vergessen haben — die immanente Unendlichkeit, die Uebernatürlichkeit Gottes, die unergründlich in sich selber ist und nur allein sich selber kennt, wie sie ist. Denn „kein Engel noch kein' Seel' mag Gott bekennen nach dem, was Gott in sich selber ist; da Gott ein Genügen hat seiner selbst und sich selber bekennt und niesst in sich selber. Da bleibt er unbekannt von allen geschaffenen Creaturen. Da ist er das er ist in sich selber; da ist weder Chor noch Engel, noch Seel', noch Himmel noch Zeit noch Statt, noch Alles das je geschaffen ward." [19])

So schön und einfach wird das Wesen Gottes in der Welt von dem ewig geheimnissvollen persönlich-dreieinigen Leben Gottes unterschieden. „Wann in ihm ist weder Form noch Bild, noch Alles das je geschaffen ward. Da ist Nichts dann Ungeschaffenheit seiner selbst von allen Creaturen und dess ein stetes Innebleiben. Da erkennt sich Gott (als) eine grundlose, vermögende Kraft, in der er seiner selbst Genügen hat für alle Creaturen (statt aller Creatur). In dieser Stille gebiert der himm-

---

[17]) Cod. 628 f. 88 b. ff.

[18]) Das. f. 89. a. u. b.

[19]) Das. f. 89 b/1.

lische Vater seinen eingebornen Sohn und die grundlose Weisheit ordnet alle Ding' auf ihr Höchstes. Das Wohlgefallen, das der Sohn hat in dem Vater und der Vater in dem Sohn; durch diese Erkenntniss fliesst aus die Liebe des heiligen Geistes.“ [20])

Dies geheimnissvolle Leben, weil es in sich ein dreipersönliches ist, ist auch in der Creatur als dreieines offenbar. „Wann so der Vater ausspricht sein ewig Wort, das das Wesen und Leben und Sein gibt allen Creaturen; in derselben Kraft des Wortes ist die Weisheit des Sohnes, mit der da geordnet sind alle Creaturen, jegliche auf ihr Höchstes. In derselben Kraft des Wortes ist die Minn' des heiligen Geistes mit Wirken in beiden, wann er alle Creatur wieder bringt in ihren ersten Ursprung.“ [21])

Durch die als übernatürliche Gnade in dem Menschen geoffenbarte Gotteskraft wird dieser „ein Werkzeug Gottes.“ Frei im wahren Sinne des Wortes werden wir dadurch, „wenn wir uns einfältiglich kehren in den Willen Gottes, und mit seinem Willen wirken aus der Kraft des ewigen Wortes alle unsere Werk', und so wir uns dessen (in) Nichts annehmen nach Eigenschaft unser Selbst (d. h. nach unserer Selbstsucht), sondern allein von der Gnade Gottes; und (wenn) wir bleiben ledig unserer selbst als ein Werk Gottes, und lassen ihn mit dem Werk wirken das (was) er will, und wir ihn daran nicht irren, und frei darin stehen und ledig unser selbst, so sind wir von Gnaden alles das, (was) er ist von Natur.“ [22])

In nichts anderm besteht die Gottsohnschaft, deren Wurzel das „Lassen“ ist, deren direkter Gegensatz das selbstsüchtige Streben ausmacht, das der Anfang der Hölle in dieser Welt ist. „Wann wir uns selber behalten mit Eigenschaft (Selbstsucht) in Thun oder in Lassen, so nehmen wir uns unserer selbst an nach der Eigenschaft, und berauben Gott des Seinen. Und wenn wir von seinen Gnaden also ausgekehrt sind mit Eigenschaft auf uns selber oder auf andere Dinge und wir darin verharren, so bleibt es uns ewiglich, und das ist die Hölle.“ [23])

Dieses selbstsüchtige Trachten, die „Eigenschaft“, ist das

---

[20]) f. 89 b/2.
[21]) Das. 90 a/1.
[22]) Das. f. 90 a/2.
[23]) Das. ff.

Gericht der Seele, so bald diese, vom irdischen Leibe getrennt, in ihrer eigenen geistigen Leibesform erscheint. „Und so sie von hinnen sollt fahren, und sich die Werk' sollten offenbaren, so sie Gott von freier Minn' durch den Menschen wollt' wirken, dem Menschen zu Trost; so sind die Werk' mit Eigenschaft besessen von dem, den sie nicht angingen; und so sich der Mensch sollt aufbieten (offenbaren) als ein Licht der Erkenntniss, so sind sie blind, und kommen dem Menschen nicht zu Trost und zu Hilf."

Wie fein und richtig werden da psychologische Erscheinungen in ihrer Wurzel bloss gelegt; z. B. als die Quelle der Scrupulosität die versteckte Eitelkeit. [24]) Wie echt wahr wird da der sehr relative Werth der Visionen, ihre niedere Bedeutung im Verhältniss zur wahren Speculation, die in der Vernunft und im thätigen Willen gründet, dargethan! [25]) Die falschen Visionäre dieser Zeit, die Quietisten und Freigeister, die Verzerrungen von Seite der Aftermystik, hat selbst Ruysbroek nicht besser bezeichnet und gerichtet. Das Ziel aller Sittlichkeit, das Ziel der Welt ist die Erhebung der Creatur zu Gott durch thätige Liebe — und das ist die Seligkeit.

Aehnliche Gedanken kehren immer und immer wieder in den Schriften dieser Schule, ob sie nun als kürzere Tractate, abgebrochene Sentenzen, oder in der Form des Dialoges, oder in längeren Abhandlungen erscheinen. Es könnte ermüdend sein, dieselben weiter auszuführen.

Anklänge an die Speculation Eckhart's oder vielleicht diese selbst, vernehmen wir noch da und dort. In der vollsten, übermässigen Weise ist sie in einer Abhandlung „von der Abgeschiedenheit" vertreten. [26])

Was diese Abgeschiedenheit sei, sagt Eckhart anderwärts; [27]) nur in andern Formen und Bildern ist hier dasselbe. Es ist dies nicht der concrete Zustand der Wirklichkeit und

---

[24]) f. 91 b/2.

[25]) f. 92 a/2 ff. Vgl. die Uebereinstimmung damit bei Bened. XIV. de Canoniz. Sanct. l. III. c. 50. u. c. 51. ed. Venet. 1767. und eine Abhandlung im „Katholik" 1860 S. 417 ff.

[26]) Cod. 627 f. 243.

[27]) In der Ausgabe Pfeiffer's S. 483 ff.



Sittlichkeit, sondern derjenige, welcher als das Ideal der Vollkommenheit, des seligen Lebens, als tiefstes Sehnen in den unbestimmten Formen und Bildern, im lichten Dämmerungsschein einer träumerischen Vision, der Menschenseele vorschwebt — vorgeschwebt hat so hoch contemplativen Seelen, die von der Flugeskraft des Geistes getragen, alles Endliche in verschwindender Nebelgestalt weit unter sich sahen — vorgeschwebt hat besonders unter den Nöthen der damaligen Zeit.

Diese Kühnheit eines ganz in sich und in Gott versunkenen Geistes, welche vom concreten Standpunkt aus als überschwänglicher Idealismus, als nie erreichbares Ziel erscheint, tritt hervor in mächtiger Sprache. „Diese Abgeschiedenheit ist das Inneschweben in dem ewigen Bilde der göttlichen Idee, da aller Dinge Bilder in einer Einfaltigkeit leuchten.“ [28])

„Die erleuchtet' Seel', die in Gott sitzt, und auf Gott schwebt und entlassen ist, die hat die Welt und ihren eigenen Leib und alle sterblichen Ding' unter ihre Füsse getreten.“ [29])

In dieser übermächtigen Sehnsucht, glaubt der Mystiker, ringt und kämpft die Seele mit Gott selber, bis sie hat gefangen „das wilde Einhorn der Gottheit.“ Von Stufe zu Stufe schreitet sie ringend weiter bis zur „vierten Wache.“ „In der hat sie gewachet und beschauet das einfaltig Wesen, da die drei Personen ein Gott immer sind, und in der Wache ist sie geflogen in die Weite, da sich die lautern Geister erschwingen, und da ist sie versunken in die grundlose Tiefe Gottes.“ [30])

Trotz der Ueberschwänglichkeit klingen solche Töne doch so heimlich an das Herz, das wie im Traume die Bilder seiner ewigen Sehnsucht schaut, die — wenn auch nicht erreichbar — doch unendlich mächtig ziehen; die in sich eine Wahrheit, einen tief metaphysischen Gehalt haben, wie die Visionen des Dante, an dessen Hand wir so gerne durch die Regionen der dreifachen Geisterwelt wandern bis zum höchsten Himmel, der nur noch als geahntes Geheimniss auf die Seele wirkt. Wenn wir dem Dante darob nicht grollen, warum der deutschen Mystik, die allerdings nicht von Virgil und Beatrice, aber von der innern

---

[28]) Cod. 627 f. 262.

[29]) Das. f. 243

[30]) f. 244 a/1.



Macht der ewigen Wahrheit auf so visionäre, für den Begriff unfassbare Wege geführt wird?

„Dies ist schwer zu vernehmen, und ihr sollt es mit Fleiss merken!"

Als Voraussetzung alles Denkens gilt, „dass aller Dinge Kraft liegt im Wesen Gottes. So hat die Seele ein Vermögen an ihr, alle Dinge zu erkennen nach (in) ihrer höchsten Kraft." [31]) Die höhere Erkenntniss verdankt sie einer höheren Kraft, der übernatürlichen Gnade: „So die Seel' also vermögend wird in göttlicher Kraft, (insofern) als sie dann das göttliche Wesen begreift, als fern wird sie göttlich, aber doch nicht Gott. Was sie begreifen kann von Gott, „das ist so klein, als ein Tropfen wider das wilde Meer; wann Gott wohnet in einem Licht, da nicht Zugang ist." [32])

Eine mit dieser jetzt bezeichneten verwandte Abhandlung beginnt: „St. Bernhard spricht, was Gott sei." [33]) In dieser wird so zu sagen die Mystik sich ihrer selbst vollständig bewusst. Es ist eine klare Reflexion über die Natur und den Zweck der Contemplation, wie dasselbe Bonaventura und Gerson gethan; allerdings muthet uns die deutsche Schilderung kräftiger an. Ueberall ist Metaphysik der Boden derselben. Eckhart wird namentlich citirt. — Von der theoretischen zur rein praktischen und religiösen Mystik sind mannigfache Uebergänge. [34])

Damals scheinen eigene Bücher nicht selten gewesen zu sein, welche so zu sagen das Beste aus mystischen Schriften unter eigenen Titeln zusammengebracht, und zum Zweck der religiösen Erbauung geboten. [35]) In ähnlichen Handschriften finden sich noch manche Tractate derselben Richtung, wie die von Dr. Fr. Pfeiffer bis jetzt edirten Stücke. Unter dem Titel: „Hie sten vil guter ler und spruch der heiligen lerer" steht in Cod. g. 627 eine ziemliche Anzahl derselben. [36])

---

[31]) f. 244 a.

[32]) f. 244 b.

[33]) Cod. 627 f. 255 b.—260.

[34]) Z. B. in Cod. 627 f. 263 b. Cod. 628 f. 99. Cod. 410 f. 343, 817 f. 93. f. 264. f. 268 u. s. w.

[35]) In den Rebd. Codd. 627. f. 94 u. 215 f. 100 wird eines solchen erwähnt, das den Titel hatte: von der warhait kern; in Cod. 184 wird ein buch der volkumenhait ähnlichen Inhalts genannt.

[36]) f. 272 ff.

In der Weise der Eckhart'schen Mystik wird das Wesen der Seligkeit geschildert. „Das ist unsere Seligkeit, dass Gott ist unsere Macht, und dass wir selber nichts vermögen.“ Darauf wird über die verschiedenen Arten der Gotteserkenntniss gehandelt, und besonders das Wesen der übernatürlichen Erkenntniss in der einfachsten Weise gezeichnet. [37])

Das Verhältniss der ewigen Geburt in Gott zur Welterhaltung und Weltöconomie wird in den grossartigsten Formen besprochen, weder eine rationalistische Trennung Gottes von der Welt, noch eine Confusion des geschöpflichen Werdens mit dem ewigen trinitarischen Leben finden wir da.

„Johannes schreibt von der heimlichen Geburt, wie der Sohn von dem Vater wird geboren Licht vom Lichte, der wahre Gott von dem wahren Gott, als das Wort von dem Herzen ohne Theilung. Also wird der Sohn geboren von dem Vater ohne Sonderung. In der Sprechung geschieht die Gebärung; wann der Vater gebiert in der Sprechung und muss allweg gebären, wann das Wort muss er ohne Unterlass in sich gebären. Als St. Johannes spricht: In dem Wort ist er geoffenbart. Er ist nicht ein Wort, das da hinfährt von dem, der es spricht, sondern er ist ein Wort, das da bleibt in dem, der es da spricht. Das Wort ist Gottes Sohn, gleich dem Vater, geboren wahrhaft, und doch ungeboren. Wäre er gänzlich geboren mit Sonderung (vom Vater), so würden alle Creaturen zu Nichts. Wär' er aber ungeboren, so möchte keine Creatur geschaffen sein.“ [38])

Gott ist aller Creatur unbegreiflich, und doch „wer Gott darum flieht, dass er ihn nicht begreifen mag, der verunehrt Gott.“

Während eine andere Schrift derselben Gattung ganz den Geist Eckhart's athmet, [39]) weil darin in apophatischer Weise das ganze Gebiet der Mystik behandelt wird, verräth die glei-

---

[37]) f. 274.

[38]) f. 275.

[39]) In Cod. 839 f. 116—136 fängt an: Dyonisius der hoch maister hat vil geschriben und verporgenlich von diser wesentlichen lieb und allerliebsten weishait. f. 136 folgt die durch Pfeiffer als dem Eckhart angehörig edirte Abhandlung: von abgeschaidenhait (Eckhart S. 483).

cher Art über denselben Gegenstand in Cod. g. 818. [40]) enthaltene schon den gemässigten Geist Tauler's. Scharf werden da die spiritualistischen und pantheistischen Verirrungen mitgenommen. [41]) Das höchste Ziel der Contemplation ist kein träges Sichgehenlassen, sondern nur „ein lebendig Wissen und eine wirkende Minne; denn ohne unser Wissen mögen wir Gott nicht besitzen, und ohne Uebung von Minne mögen wir mit Gott nicht vereinigt werden, noch vereinigt bleiben; denn möchten wir selig sein ohne unser Wissen, so möchte auch ein Stein selig sein, der kein Wissen hat.“

In dem Grunde der Gottesgeburt werden unsere Kräfte überformt mit göttlicher Kraft und da „stehen sie ledig oder müssig in einem wesentlichen Niessen; aber sie werden nicht zu Nichts, denn so verlören wir unsere Geschaffenheit, das kann nicht sein.“ Für den Begriff finden wir auch da noch „Unterschied und Anderheit zwischen uns und Gott, und da finden wir Gott ausser uns in Unbegreiflichkeit.“ [42])

Wahre Mystik ist ebenso theoretisch als praktisch; nur ein wahrhaft sittliches Leben befähigt zur Contemplation, und der wahrhaft contemplative Mensch ist auch sittlich thätig; er ist „ein lebendig, willig Instrument oder Werkzeug Gottes, da Gott der Herr mit wirket was er will und wie er will, und dess nimmt sich dieser Mensch nichts an, sondern gibt Gott die Ehre.“ [43])

„Und so sind alle die betrogen, die da zu schauen meinen, und noch etliche Creaturen unordentlich minnen, üben und besitzen.“

31. Fortsetzung.

Etwas strenggemuthete moderne Theologen mögen über diese Literatur nicht mit Unrecht manche Bedenken hegen. Vergessen wir aber nicht diese Erscheinungen auf dem Boden

---

[40]) Cod. g. 818 f. 70 a. (roth): Disse noch geschriben materie underwiset, wie der mönsche muge werden ein ernschafftig gut mönsche und ein got schowend mönsche.

[41]) Bes. f. 90. 91. 92.

[42]) f. 93 b. ff.

[43]) Das. f. 102 b.

zu betrachten, auf dem sie gewachsen sind! Auf der einen Seite steht ein übermässiger Materialismus der Zeit, eine tiefe sittliche und intellectuelle Verkommenheit, dazu die trüben freudelosen Tage mit ihrer Noth und Plage; auf der andern Seite erscheint die alle Grenzen überschreitende Ketzerei, welche das positive Christenthum in leeren Spiritualismus und phantastische Gnosis verkehrte.

Nach den Gesetzen des menschlichen Lebens wird auch die Uebermässigkeit der deutschen Mystik als eine relativ nothwendige Erscheinung der Zeit zu beurtheilen sein. Sie ist der Gegensatz zu den besprochenen Extremen, keineswegs aber eine solche Ungeheuerlichkeit, wie sie noch im Vorurtheil der Meisten existirt; sie ist eben eine, und zwar eine grossartige, Lichtseite des damaligen geistigen Lebens. Allerdings treffen wir da Gedankenreihen, die an J. Böhme, Spinoza, Schelling und Hegel erinnern, und schon darum bei blos orthodoxen Theologen Verdacht erregen. Gerade das aber ist uns einerseits ein Beweis, dass unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen der Menschengeist immer zu den gleichen Gedankenkreisen getrieben wird, selbst wenn er, wie diese spätern, von dem christlichen Dogma als solchem zunächst absieht; andererseits ist dies ein Zeugniss von der Kraft der christlichen Idee, welche alle Gegensätze und falsche Zeitrichtungen beherrscht, sobald dieselben richtig begriffen werden. Darum sind diese Erscheinungen der mittelalterlichen Mystik von den genannten spätern wohl zu unterscheiden.

Einige derartige Abhandlungen mögen noch angeführt sein, um einer kundigeren Hand eine genauere Bestimmung zu überlassen.

Ein anonymer Tractat „von drei Graden des contemplativen Lebens“ [1]) führt durch die Stufen des gewöhnlichen Erkennens hinan zur transcendenten Mystik. Es wird da der originelle Gedanke durchgeführt, dass jede geistige Himmelfahrt eine Höllenfahrt der Entsagung, der Selbstverläugnung voraussetzt. Auch in der wahren Erkenntniss wird das ewige Leben nur im Tode des Zeitlichen — im Absterben der Vielheit

---

[1]) Cod. g. 628 f. 20 b.

die Einheit geboren. Nur durch Stürme „geht im Menschen auf der lichte Sonnenschein“ der Gotteserkenntniss; erst wenn das menschliche Herz mit seinen niedern Begehrungen gebrochen, „zeucht Gott den Menschen aus menschlicher Weise in eine göttliche Weise, aus aller Jammerkeit in göttliche Sicherheit, in die Vergottung durch Gnaden.“

Der Tractat „von viererlei Meinung“, [2]) der einige Verwandtschaft zeigt mit einem Abschnitt des liber positionum bei Eckhart [3]) und der Abhandlung Heinrichs des Schwaben „von den vier Arten der Contemplation“, [4]) liesse sich als Propädeutik der Mystik bezeichnen. Es sind da Fingerzeige und Führungen zur sittlichen und durch diese zur intellectuellen Vollkommenheit.

Darin wird der Grundsatz auf eine empirische Weise durchgeführt, dass nur durch sittliche Freiheit der Weg zur Wahrheit führe. Wie dieser Weg durch sittliche Kämpfe errungen, wie der Geist erst durch die „Bekorungen“ frei werde, und durch verschiedene Arten äussern und innern Leidens „die thörichte Lieb' zu uns selber“ gebrochen, und dann erst die Quelle und Vollendung der Sittlichkeit, die wahre Gottesliebe geboren werde, finden wir da.

Eine weitere Abhandlung über den Prolog zum Johannesevangelium [5]) bespricht gerade die wesentlichen Punkte der speculativen Mystik. Da wird der Unterschied des immanenten übernatürlichen Wesens und des Wesens Gottes in der Welt behandelt, die falschen Consequenzen des Quietismus werden widerlegt, [6]) der Begriff der Seligkeit bestimmt.

Eine klare und verständliche Theorie über Visionen und Ekstasen wird auf den Grundsatz gebaut, „dass die Seel' geschaffen ist auf einem Ort zwischen Zeit und Ewigkeit, mit den niedersten Kräften nach der Zeit, über sich Gott.“ [7])

---

[2]) Cod. g. f. 67 b. 73 b.

[3]) Bei Pfeiffer S. 633, 17.

[4]) Cod. g. 64 f. 1—16 u. Cod. 372 f. 94.

[5]) Cod. 628 f. 95 b/1. In dem angende was daz wort, und was an anfang und wart gesprochen von dem vater in im. Der vater hat gesprochen sich selber in dem wort.

[6]) Das. f. 96 a/1.

[7]) Das. 96 b. ff.

Um das Verhältniss der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu erklären, wird Gott mit der Sonne, und die Seele mit dem Glase verglichen. Auch auf der Spitze der Contemplation, wo die Seele von dem Glanze der göttlichen Minne durchdrungen, und von der Gottheit berührt wird, „irret die Gemeinschaft des Leibes die Seel', dass sie nicht alles lauterlich verstehen mag.“

Unmittelbar darauf folgt eine ganz vortreffliche Erörterung über den Begriff der wahren Freiheit und Sittlichkeit. [8]) Interessant ist hier die Metakritik des dem Eckhart vorgeworfenen Irrthums bezüglich der Bedeutung der äussern Werke. Entschieden wird der ganz richtige Grundsatz durchgeführt, dass alles Menschenwerk als solches nicht zu Gott führt.

„Ich sprach: wisse, dass Fasten, Wachen, Beten und alle Werk', die ich soll anfahen und enden mit der Zeit, die mögen dich mit Gott nicht einig noch heilig machen; wann sie sind Zeit, und fangen an, und enden mit der Zeit, und sind deine Werk'. Und Gott ist Gott, und du (bist) Mensch, und darum ist Ungleichheit zwischen Gott und deinen Werken; darum mögen sie keine Einigkeit wirken von ihrer Ungleichheit. Deine Werk' sind auch weder gut noch heilig an sich selber; darum so mögen sie dich weder gut noch heilig machen. Und alle, die diese Werk' wirken darum, dass sie geeinigt werden mit Gott, die sind alle betrogen.... Du sollst ein Werkzeug sein Gottes und eine Statt, in der Gott wirke... wann Gottes Will' ist, dass der Mensch ein Werkzeug Gottes sei und eine Statt, die ledig sei; und wenn das der Mensch thut, so stehen alle Werke gleich in ihm, und ist eines nicht böser noch besser denn das andere.“ [9])

Darauf wird eine ausdrückliche Verwahrung gegen das Missverständniss dieser Behauptung, als ob alle Werke gleich seien und Niemand gute Werke thun soll — wie das die Begharden behaupteten — eingelegt.

„Das, fährt der Verfasser fort, ist falsch und wider alle Wahrheit. Ich sprach, höre ich sprich nicht, dass die Meinung

[8]) Cod. g. f. 97 a/2: Aus drein stucken mag man erkennen einen gueten menschen.

[9]) Cod. 628 f. 87 b.

falsch sei um der Werke willen. Ich sprich, dass die Werke üppig sind durch der ungerechten Meinung Willen ... alle die Werk', die alle Creaturen in ihrem creatürlichen Sinn je wirkten, die mögen sich nicht messen mit dem mind'sten Werk, das Gott wirkt in dem Menschen. Und darum Alle diejenigen, die je wirkten um Gottes Gaben, die sind daran betrogen, dass sie wähnen, Gott zu gewinnen durch ihre Werke und ihr Erkennen."

Darauf wird fortgefahren, worin der wahre Kern der Sittlichkeit und der äussern Werke bestehe, nämlich wenn die Sittlichkeit aufgebaut ist auf dem Grunde der Demuth. So lange noch Unfriede im Menschen, ist der Mensch noch nicht wahrhaft demüthig. Nur durch Verachtung seiner selbst und Hingabe in Gottes Willen, in der „Gelassenheit" erwächst das echte Wirken „von rechter Gelassenheit seiner selbst, nicht von der Verachtung der wahren Gerechtigkeit, als (wie) die falschen, freien Sünder behaupten." [10])

Der speculativen Mystik gehören u. A. noch folgende kürzere Tractate an: „von wesentlichem Lohne," d. h. von dem Wesen der Seligkeit; [11]) „von geistlicher Himmelfahrt" [12]) eine Erörterung, wie der Mensch durch die Stufen der Selbstverläugnung wieder in seinen Ursprung komme. „Eine gute Einkehr", [13]) eine Antwort auf Fragen einer gottsuchenden Seele über die drei mystischen Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Das Wesen der Abgeschiedenheit wird da in fasslicher concreter Form so bestimmt: „ein rechtes abgeschiedenes Leben ist, da der Mensch sich gelediget hat von wirklichen sündlichen Gebrechen, und von sich selber und von der Creatur, dass er da nirgends hafte mit ungeordneter Begierde. Es ist nicht zu verstehen, dass man sich abscheide von den Menschen und aus der Welt laufe, und sich ledigen wolle von auswendiger Arbeit." [14])

Eine andere sehr schöne ascetische Schrift ist: „Warum

---

[10]) Cod. f. 98 b/1.
[11]) Cod. g. 372 f. 137 a.
[12]) Cod. 372 f. 139 b. 818 f. 42.
[13]) Cod. 4715 f. 167.
[14]) Cod. g. 4715 f. 194.

Gott anfahenden Menschen seine Gnad' entzieht." [15]) In der anmuthigsten und lebendigsten Weise ist die Nothwendigkeit des Leidens als des Mittels der Einkehr zu Gott geschildert. „Wann wer da will hoch aufgezogen werden von dem Erdreich, der muss auch hoch aufgezogen werden an das Kreuz des Leidens, und wer tief versenkt will werden in die Abgründe der Gottheit, der muss auch tief versinken in das grundlose Meer der Bitterkeit." [16])

Die Schrift „von zwölferlei Streben", oder die „Unterweisung, wie man möge kommen zu einem vollkommenen Leben", [17]) trägt denselben Charakter der praktischen Mystik. Mit feinem psychologischen Takte wird da die Eigenliebe in all ihren Aeusserungen als Gewissensunruhe, als Furcht, Hass, Scrupulosität u. s. w. verfolgt. Sie ist der Grund, „darauf alle Unordnung der Sünden wird vereint." Dieser Grund muss umgestossen, und in der Demuth die Freiheit aufgebaut werden.

Selbst wo die Opposition gegen Eckhart auftritt, wie in „der Auslegung des Johannesevangeliums" von Bruder Marquart von Lindau, dem Provincial der Franziskaner, welchen ich mit Markus von Lindau, dem Verfasser der berühmten Schrift „über die zehn Gebote" für eine und dieselbe Persönlichkeit halte, finden sich jene mystischen Kerngedanken, welche auf Eckhart zurückweisen. Auch da, wo Marquart gegen den Meister polemisirt, [18]) möchte man fast sagen: es ist bei ihm in gleicher Weise wie bei Duns Scotus gegenüber dem heiligen Thomas, das Parteiinteresse des Ordens die Veranlassung. Es kann ihm bei seiner Polemik nicht recht Ernst sein, weil unmittelbar darauf dieselben Ideen mit denselben Worten ausgesprochen sind, und Eckhart als Muster dargestellt wird, wie die spe-

---

[15]) Das. f. 77 b.

[16]) Das. f. 81 a.

[17]) Das. f. 1—51.

[18]) Cod. g. 215. Cap. 25 f. 40 a. (Conf. Cod. 634 f. 206—284): In disen puncten irret meister egkart, der lert und hilt ein vor ê die werlt ward.... Na redt Ekhardus das die werlt allweg wer, noch wer kein vor noc ê, in dem got nit wer oder das got nicht wer, und spricht darnach das daraus beslossen werlich werden mag, daz die werlt ewig gewesen sey und daz got diu werlt niht geschaffen mocht.

culative Theologie einer vulgären Auffassung gegenüber zu sprechen habe. [19])

Wenn auch daselbst die reflectirende Manier und nachscholastische Breite sich geltend macht, und Plato, Aristoteles, Augustinus, Dionysius, Boëthius, die Victoriner, die arabischen Philosophen und ein Nicolaus von Lyra u. A. vielfach citirt sind, so schlägt daselbst doch noch die frische Pulsader der deutschen speculativen Mystik.

Denselben Charakter trägt die Schrift: „Der Jünger und der Meister von den zehn Geboten.“ [20]) Es ist dies eine in alle Einzelnheiten des christlichen Lebens eingehende Abhandlung. Alle Verhältnisse des sittlichen Lebens werden an dem Dekalog gemessen, dessen Wurzel und dessen Erfüllung die Liebe ist. In diesem Tractat finden wir fast alle Materien, welche die moderne Theologie unter der Ethik zusammenfasst. Die systematische Einheit des Ganzen bildet das Princip der Liebe. Die Gebote Gottes sind die Fingerzeige und Wegweiser der Liebe Gottes. Daselbst treffen wir einen reichen Zeit- und Sittenspiegel. Nur ein Blick genügt, um sich zu überzeugen, wie wenig darin der sogenannte Aberglaube [21]) eine übertriebene Heiligenverehrung, die so verschrieene Werkheiligkeit cultivirt werden — Dinge, die noch immer als Popanz der katholischen Kirche und besonders der mittelalterlichen gelten. Ueber dieser äusseren Seite des Lebens und der christlichen Sitte wird die innere nicht vergessen; stufenweise wird da zu der höchsten

---

[19]) Das. f. 41 a. hie umb antwurt Eckhart meister einsmals leyen einer semlichen layschen frag (nämlich was denn Gott vor dem Dasein der Welt für eine Ehre gehabt habe) und sprach also: Saget mir, wer kein muck noch floch in der werlt, wer iuch desterbas? Si antworten gar snelliklich: nein (es) wer nit desterbas, und da sprach er, nu wisset ir und merckt, das alle creaturen und aller umkreyss der geschaffenhait ist mynner gegen got, denn der minst floch oder muck ist gegen einen menschen.

[20]) Cod. g. 365 f. 1—166. Cod. 388 f. 1—137 u. a.

[21]) Cod. 365 f. 3. von den ungelaubigen. Dazu werden. u. A. gezählt: alle die mit zauberey und mit losspuechern umbgen; alle die an traum gelaubent so sy von dem boesen geist koment und nicht von got und f. 3 b. alle, die da haiss eysen tragent, alle die ir beste hoffnung setzend auf ainen hailigen oder auf ain andre creatur. f. 4 b. heisst es: Got ist umb dein werkh nicht; im ist umb dein hertz. was süllen im die grat, so die creatur den waytz hin hat, was sol im die schal, so ain ander den kern hin hat?

Spitze der Contemplation fortgeschritten. Die äussere Offenbarung ist die Schale des ewigen Wortes; „und als man den Kern nimmt aus der Schale, also soll man das ewig Wort nehmen aus dem gesprochenen Wort.“ [22])

Vielfach klingt da Eckhart's Speculation an, der nicht selten angeführt wird. Auch da wird das Gnadenwirken Gottes in der Seele von dem wesentlichen Wirken unterschieden. [23]) Die Gnade ist Vorbereitung zur wesentlichen Wirksamkeit, der Gottesgeburt in der Seele, „und die Geburt erhebt den Geist über alle geschaffenen Dinge in Gott, und dann heisst der Geist gnadenlos. Wann Gnad' ist eine Creatur, und der Geist ist über alle Creatur erhaben, und doch bleibt die Gnade in dem Menschen, und richtet und ordnet die Kräfte des Menschen zu warten der Geburt in dem Wesen der Seele, und was Gott dann wirkt, das heisst ein wesentlich Werk; und das Werk ist über alle Gnade und über alle Vernunft in dem Lichte der Ehren, und dann heisst der Mensch ein vergotteter Mensch.“

Es kann hier nicht die Stelle sein, genau nachzuweisen, wie weit die Methode der deutschen Mystik auf den Geistesgang jener bedeutenden Männer, welche als die ersten Professoren auf verschiedenen gegen das Ende des 14. Jahrhunderts gegründeten Universitäten genannt werden, gewirkt habe. Von Heinrich von Hessen oder Langenstein, dem Vicekanzler und Professor der Universität Wien († 1397), welcher von Fabricius als der Aeltere bezeichnet wird, zum Unterschiede von Heinrich von Hessen dem Jüngern († 1427), haben wir nicht blos viele lateinische, sondern auch deutsche Handschriften, in welchen der Mystiker nicht zu verkennen ist, trotzdem er zu den Nominalisten gerechnet wird. Dasselbe ist bei Nicolaus v. Dinkelsbühl, Heinrich von Nürnberg, Johann Coch und andern weniger berühmten Namen der Fall. Aus den Andeutungen dürfte so viel klar sein, dass der lebendige Strom deutscher Mystik auch unter der Uebermacht eines allmählig um sich greifenden Formalismus breit und mächtig genug war, um echt deutsche Gemüther noch im 15. und 16. Jahrhundert mit seinen Wassern zu erfrischen, bis er in dem Sande moderner Aufklärung und wilder Polemik zu versickern begann.

---

[22]) Das. f. 18 a.

[23]) f. 129 b. 130.

32. Die deutsche Mystik des 15. Jahrhunderts.

Werfen wir noch einen Blick auf die mystischen Bestrebungen der Niederländer, welche in Ruysbroek ihren Mittelpunkt hatten. Auf der Scheide des 14. und 15. Jahrhunderts lebten dort Männer, deren Wirken auf das sociale und religiöse Leben ein höchst bedeutendes genannt werden muss.

Vorzüglich sind darunter zu nennen ein Gerhard Groot, ein Floris Radevynzoon und der Mann der Erbauung des christlichen Europa's Thomas Hammerken von Kempen (Thomas a Kempis 1380—1471). [1]) Es sind dies zunächst praktische Mystiker. Von der Erkenntniss ist nur die Rede, sofern dieselbe zum Leben in Beziehung steht. Daher finden wir eine Opposition — nicht gegen die Speculation überhaupt, sondern gegen die bereits allgemein herrschend gewordene inhaltlose Dialectik, die sich in blossen Spitzfindigkeiten ergeht, die Eitelkeit nährt, aber nicht zur Weisheit führt.

Diesen Mystikern gibt es nur eine Wissenschaft, das Streben nach göttlicher Weisheit, alle Wissenschaften sind nur in soweit wahr, als sie nicht gegen dieses Ziel verstossen. Wo sie dagegen über die Contemplation handeln, wie z. B. Thomas von Kempis in seiner Schrift „über die Erhebung der Seele zu Gott", da bewegen sie sich in der speculativen Methode Eckhart's. Sonst ist freilich ihrer Mystik Herzschlag die Liebe. In der Liebe will Thomas Gott haben, und diese Liebe durch das Leben bezeugen. In all seinen Schriften spricht sich desshalb ein so himmlisch milder Friede aus, wie er nur selten nach heftigen Gewittern und ernsten Kämpfen über reinen Seelen schwebt.

Sonst finden wir im 15. Jahrhundert ein allmähliges Herabsinken von der hohen speculativen Gedankenform zu sinnlichen Bildern für die höchsten Ideen des Geistes. [2]) Schon der Titel

---

[1]) Vgl. darüber Böhringer K. G. II, 3. S. 613 ff. bis S. 813. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. II, S. 810. Conf. Leibnitz. praef. ad. T. II. Script. Brunsvic. p. 10.

[2]) Gotfr. Arnold. Historia et descriptio Theologiae mysticae Francfurt. 1702 p. 328. Conf. Cod. g. 411 f. 162: von ainem gaistlichen maien f. 166: der gaistliche kaufmann f. 340: der Mandelkern. Dahin gehört auch der so berühmte Prediger Geiler von Kaisersberg (1445—1510); ebenso der Karthäuser Nicolaus Kempht, Heinrich Herpff u. A.

solcher Schriften erscheint uns jetzt abgeschmackt und ungeniessbar, obwohl wir darin vielfach eine reiche Seelenerfahrung ein tiefes Geistesleben neben vielem Mittelmässigen finden. All diese Erscheinungen wollen wir übergehen, um noch den bedeutendsten Schüler Eckhart's kennen zu lernen, den Cardinal Nicolaus Cusanus.

33. Nicolaus Cusanus.

Wenn irgend ein Urtheil über Eckhart massgebend sein kann, so ist es gewiss das des grossen deutschen Cardinals. Die früheste Bildung genoss bekanntlich Nicolaus in den von Gerhart Groot gestifteten „Fraterhäusern" am Rheine, und so wurde er schon in seiner Jugend in den echt christlichen Geist der deutschen Mystik eingeweiht. Dieser Geist der deutschen Mystik durchweht all seine Schriften; die ganze Tiefe der deutschen Speculation hat Cusanus erforscht, die irrigen Consequenzen derselben scharf gezeichnet und abgegrenzt.

Wie bei Eckhart, so dreht sich auch bei Cusanus die Spitze der Speculation um die Bestimmung des Verhältnisses von Immanenz und Transcendenz.

Jeder Zeile seiner Schriften merkt man es an, dass der deutsche Geist auf seiner eigenen Bahn bereits so erstarkt war, und in der eigenen Sprache so reiche Formen fand, dass nur mit Mühe dieser mächtige Inhalt sich wieder in die alte Form der Scholastik — die lateinische Sprache — drängen liess. Durch den überreichen Gehalt werden wir aber reichlich entschädigt für die oft holperige Latinität.

Das Verhältniss der Cusanischen Speculation zu der des Eckhart liesse sich vielleicht so bezeichnen: die Philosophie des Cusanus ist eine Fortführung der christlichen Mystik des „Meisters" zur Naturmystik im weitesten Sinne.

Mit mathematischer Sicherheit führt der „Regenerator der Naturwissenschaften", der Vorgänger des Copernikus, die Linien aus, welche das Reich der geistigen Welt mit dem Reiche der Natur verbinden. Die Darstellung des Verhältnisses, in welchem das Unendliche zum Endlichen, Gott zur Welt stehen, ist sein Lieblingsgegenstand. Hier weiss er überall die Punkte genau anzugeben, auf die es in aller Speculation ankommt.

Diese seine Philosophie weiter zu zeichnen, ist hier nicht der Ort; nur wie sich dieselbe zur deutschen Mystik, insbesondere dem Vater derselben, verhält, mag in wenigen Worten Erwähnung finden. Ich wüsste keinen Philosophen zu nennen, welcher mit solcher Schärfe das Verhältniss des Pantheismus zum christlichen Theismus bestimmt hätte. Gerade dadurch, dass er das Wahre am Pantheismus würdigt; hat er denselben bereits überwunden, und im christlichen Theismus aufgehoben. Freilich musste sich dabei der Cardinal manchen heftigen Angriff von Seite unverständiger und übergläubiger Theologen gefallen lassen. Aber er wusste zu gut, was die „geschwätzige Logik“ in der Theologie ausrichte; war ja durch diese blos dialectische Richtung die Theologie seiner Zeit in den tiefsten Abgrund gerathen, weil sie des tiefern Gehaltes entbehrte. [1])

Wir wollen von den übrigen Schriften dieses grossen Mannes absehen, und blos die Schrift de docta ignorantia, „das Glaubensbekenntniss der Cusanischen Philosophie“ [2]) in's Auge fassen.

Cusa entwickelt das Wesen der Philosophie einestheils aus dem subjectiven Bedürfniss, dem Gefühle des Nichtwissens, und darnach geht ihm alles Wissen hervor aus dem Bestreben, das Nichtwissen zu besiegen; anderntheils bringt es die Natur des Objectes der Philosophie, nämlich die Wahrheit mit sich, dass der Mensch stets in einem gewissen Grade der Unwissenheit bleiben muss; denn die Wahrheit ist eine unendliche Grösse. Das menschliche Fassungsvermögen ist aber stets ein endliches, beschränktes, welches nie das adäquate Maass der Wahrheit, die ja ein untheilbares Ganzes ist, werden kann. Weil die menschliche Vernunft nicht die Wahrheit ist, so kann sie die Wahrheit nie so erfassen, dass dieselbe nicht noch unendlich genauer erfasst werden könnte. Die Vernunft verhält sich zur Wahrheit, wie das Polygon zum Kreise; je mehr Winkel dasselbe hat, desto ähnlicher ist es dem Kreise, jedoch kann es dem Kreise nie gleich werden.

---

[1]) Nic. Cus. opp. ed. Basil. 1565. Apologia doct. ignorantiae p. 70: Legitur, beatissimum Ambrosium Letaniis addidisse: a dialecticis libera nos Domine! Nam garrula Logica sacratissimae theologiae potius obest quam confert.

[2]) Düx, Nicolaus Cusanus, Regensb. 1847. II. 316.

Das Wesen der Dinge ist von den Philosophen verschieden erforscht worden, aber nie so: wie es an sich ist. Im Verhältniss zu dem absoluten Inhalt der Wahrheit kann das höchste menschliche Wissen nur eine docta ignorantia sein. [3]) „Je tiefer wir in dieser Unwissenheit unterrichtet sind, um so näher kommen wir der Wahrheit selber."

Von diesem Gesichtspunkte aus ist Gott, die absolute Wahrheit, die Coincidenz des Grössten und Kleinsten. [4])

Aus der absoluten Indifferenz entwickeln sich sodann die höchsten Resultate der Philosophie und Theologie. Das absolut Grösste kann nur Eines sein, dieses Eine muss absolute Nothwendigkeit — muss Gott sein. [5]) Das absolute Eins ist nicht multiplicirbar und nicht theilbar; dieser absoluten Einheit kann keine endliche Mehrheit opponirt werden, sie kann nur dreieinig sein. [6]) Von dieser absoluten Einheit gelten keine endlichen Categorien. Diese ist identisch mit dem „Wesen" im Sinne des Eckhart. Gott ist das Wesen und die Form der Dinge. [7]) Diese absolute Einheit, das Wesen, muss in sich dreifach sein; sie ist eine ewig lebendige, welche sich stets als ewige Gleichheit seiner selbst im Sohne zeugt, und als ewige Verbindung der Einheit und Gleichheit im Geiste — also Dreieinheit ist. [8]) Das

---

[3]) De doct. ignorantia l. I. c. 3. p. 2: Quoniam ex se manifestum est, infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint, maximum vero tale necessario est infinitum ... p. 3: Patet igitur de vero nos non aliud scire, quam quod ipsum praecise uti est scimus incomprehensibile ... Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est, et per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem.

[4]) Ibid. c. 4. Maxima enim quantitas est maxime magna. Minima quantitas est maxima parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum, subtrahendo intellectualiter magnum et parvum: et clare conspicis, maximum et minimum coincidere.

[5]) l. c. cap. 5. 6. 7 ff.

[6]) l. I. c. 24. p. 19.

[7]) l. I. c. 8: Unitas dicitur quasi entitas ab ὄν, graeco vocabulo, quod latine Ens dicitur, et est unitas entis. Deus enim est ipsa rerum entitas, forma enim essendi est, quare et entitas.

[8]) Ibid. cap. 8.

Bild dieser Dreieinheit findet Cusa sodann in der Natur und im menschlichen Geiste. [9])

Gott ist die Einheit und der Begriff des All und der Welt, und doch nicht diese selbst. [10])

Gott ist die höchste Ruhe, und gerade desshalb actus purus, das Maass und Princip aller Bewegung. Er ist „das absolute Princip und Ziel der Dinge und das Wesen, in welchem Alles ist ohne Mehrheit das absolut Grösste selber, auf die einfachste Weise, ohne Unterschied, so wie die unendliche Linie der Inbegriff aller Figuren ist." [11]) „Gott ist Alles umfassend, insofern Alles in ihm ist; er ist Alles entfaltend, insofern er in Allem ist." [12])

So wie der Punkt die Einheit der Linie, der Fläche und des Körpers; die Ruhe der Inbegriff der Bewegung; das Jetzt, die Gegenwart, der Inbegriff der Vergangenheit und Zukunft; die Identität der Inbegriff der Gleichheit und Ungleichheit; die Einfachheit der Inbegriff aller Unterschiede ist: so ist das absolut Grösste der Eine Inbegriff des All.

Die Zahl ist die Explication der Einheit, sie gibt ein Verhältniss an, das Verhältniss aber ist aus dem Geiste. „So wie also aus unserem Geiste dadurch, dass wir im Verhältniss zur gemeinschaftlichen Einheit die Vielheit in besonderer Weise erkennen, die Zahl entsteht: so ist die Vielheit der Dinge aus

---

[9]) Cap. 9. 10 ff. Conf. dialog. de Posset. p. 259 ff.

[10]) De doct. ign. l. I. c. 23. l. II. c. 3. dial. de Posset. p. 251. u. a.

[11]) Absolutum principium atque finis rerum atque entitas, in qua omnia sunt sine pluralitate ipsum maximum absolutum, simplicissime, indistincte, sicut infinita linea omnes figurae. de doct. ign. II. c. 4.

[12]) l. c. c. 3 p. 26: Unitas igitur infinita est omnium complicatio. Hoc quidem dicitur unitas, quae omnia unit, et non solum ut unitas numeri complicatio est, est maxima, sed quia omnium. Et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas: ita in omnibus quae sunt, non nisi maximum reperitur, ipsa quidem unitas punctus dicitur, respectu quantitatis ipsam unitatem explicantis, quando nihil in quantitate reperitur nisi punctus, sicut ubique in linea est punctus, ubicunque ipsam diversis: ita in superficie et corpore. Nec est plus quam unus punctus, quia non aliud quam ipsa unitas infinita, quoniam ipsa punctus, qui est terminus perfectio et totalitas lineae et quantitatis ipsam complicans, cujus prima explicatio linea est, in qua non reperitur nisi punctus. Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis.

dem göttlichen Geist, in welchem die Vielen ohne Vielheit sind, weil sie in der complicirenden Einheit sind. Desshalb nämlich, weil die Dinge an der Gleichheit des Seins selber nicht auf gleiche Weise Theil haben können, erkennt Gott in der Ewigkeit das eine Ding so, das andere so; in Folge dessen die Mehrheit, welche in ihm Einheit ist, und in ihm ihren Ursprung genommen hat. Nicht aber hat die Mehrheit oder die Zahl ein anderes Sein, als wie es ist von der Einheit selbst. Die Einheit also ist die Zahl in der Mehrheit; und dies ist es wenigstens, dass die Einheit Alles entfaltet, nämlich aus der Vielheit besteht. Die Art der Complication und Explication aber übersteigt unsern Geist." [13])

Dieses Verhältniss ist ein unergründbares, denn Gott ist die Wirklichkeit aller Dinge, und doch nicht die Dinge selbst; die Dinge sind an sich reines Nichts, und sie verhalten sich keineswegs zu Gott wie das Accidens zur Substanz. Gott ist in Allem, so wie die Wirklichkeit des Antlitzes in allen Bildern desselben ist. [14])

Uebergehen wir die weitern Darlegungen unseres tiefsinnigen Philosophen von der Schöpfung, der Menschwerdung, Erlösung und Heiligung, in welchen wir vielfache Anklänge an die deutsche Mystik treffen; und hören wir das eigene Urtheil des Cardinals über Meister Eckhart.

Veranlasst durch den heftigen Angriff eines gewissen Johannes Vencchi [15]) auf die docta ignorantia, übernahm es ein Schüler des Cardinals Nikolaus, diesen gegen die bornirte Hyperorthodoxie des Vencchi zu vertheidigen. Da die Schmäh-

---

[13]) Ibid.

[14]) Ibid. p. 27. Quomodo igitur intelligere poterimus creaturam ut creaturam, quae a Deo est, et nihil etiam ex consequenti ei tribuere potest, qui est maximus: et sicut creatura non habet etiam tantum entitatis sicut accidens, sed est penitus nihil, quomodo intelligitur, pluralitatem rerum per hoc explicari, quod Deus est in nihilo, cum nihil non sit alicujus entitatis? Si dicis: ejus voluntas omnipotens causa est, et voluntas et omnipotentia sunt tuum esse (nam tota est in circulo theologia) necesse est igitur fateri, te penitus et complicationem et explicationem quomodo fiat, ignorare.

[15]) In Cod. lat. Mon. 14213 f. 33 (einer von dem Schüler Cusa's, Bernhard von Waging, im J. 1440 geschriebenen Handschrift) heisst derselbe mit dem deutschen Namen Johann Wenck.

schrift des Letztern, das Product einer alles speculativen Gehaltes entbehrenden Dialektik, geradezu eine Invective auf die mystische Wissenschaft war, so musste auch die Sprache auf den Repräsentanten der deutschen Mystik kommen, über welchen sich der Schüler genaue Auskunft bei seinem Lehrer Nicolaus erbat. So kommt es, dass die Apologie der docta ignorantia geradezu eine Apologie des Meister Eckhart aus dem Munde des Cardinals Cusanus ist. Der erste Vorwurf des Vencchi war, dass Cusanus, wie Eckhart, eine Coincidenz Gottes und der Welt, also Pantheismus lehre, und die Trinität negire. [16])

Darauf erwidert der Cardinal, dass in der absoluten Einheit und Einfachheit Gottes alle Unterschiede enthalten sind, nach dem Urtheile aller Theologen.

Was Meister Eckhart betrifft, bemerkt Cusanus, so wisse er, dass mehrere Artikel aus dessen Schriften über (das Evangelium) Johannes ausgezogen, von Andern notirt und widerlegt worden seien; er habe aber auch eine Gegenschrift desselben gesehen, in der er seinen Gegnern antworte, sich näher erkläre und zeige, dass diese ihn nicht verstehen. Jedoch habe er niemals gelesen, dass Eckhart der Ansicht sei, dass das Geschöpf und der Schöpfer dasselbe sei. Er lobt den strebsamen Geist des „Meisters“; aber er wünscht, dass seine Bücher von den öffentlichen Plätzen entfernt werden, weil das gemeine Volk dazu nicht fähig sei, obwohl Kundige viel Erhabenes und Nützliches in denselben finden können. [17])

---

[16]) Nicolai de Cusa Apologia doctae ignorantiae p. 63. ff. p. 70. p. 71: Et ego, fährt der Schüler fort, non sinens indiscussum relinqui, id quod de Magistro Eccardo adversarius allegavit, interrogabam an praeceptor (Cusanus) aliquid de eo audisset. Qui ait se multa ejus expositoria opera hincinde in librariis vidisse super plerosque libros Bibliae et sermones multos, disputata multa, atque etiam plures legisse articulos ex scriptis ejus super Joannem extractos, ab aliis notatos et refutatos. Vidisseque Moguntiae breve scriptum ejusdem apud Magistrum Guldenschaphum, ubi respondet illis qui eum nisi fuerunt reprehendere, declarando seipsum, atque quod reprehensores eum non intelligerint ostendendo. Dieser Schüler ist nicht unwahrscheinlich Bernhard v. Waging (Conf. Pez thes. anec. T. VI. P. III. p. 343), der Prior in Tegernsee, welcher ein Laudatorium doctae ignorantiae (In Cod. lat. 14213 f. 140) verfasste.

[17]) p. 71. ff. Ajebat tamen praeceptor nunquam legisse ipsum (Eccardum) sensisse creaturam esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius: sed

Den weitern Vorwurf, dass die Schrift de docta ignorantia mit Eckhart auch darin übereinstimme, dass ausser dem absoluten Sein Nichts existire, wodurch die eigenthümliche Existenz der Dinge aufgehoben werde, [18]) weist Cusanus auf folgende Weise zurück: „Man könne dem Gegner erwidern mit dem, was der heilige Augustin gesagt hat, indem er Gott lobt als die Ader alles Seins, und beifügt: was geht das mich an, wenn du es nicht verstehst? denn wenn wir Gott mit dem Namen Schöpfer nennen, und sagen, dass er ist, erheben wir uns zur Coincidenz und sagen, Gott coincidire mit dem Sein. Moses nennt ihn Bildner (formatorem), wenn er sagt: es bildete also Gott den Menschen. — Wenn er also selbst ist der Formen Form, gibt er selbst das Sein, obwohl die Form der Erde der Erde, die Form des Feuers dem Feuer das Sein gibt. Die Form aber, welche

---

optavit quod libri ejus amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptum ad ea quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse intermisisset, licet intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiant.

[18]) Ibid. Et eum consequenter correlarium quod adversarius ponit legerem, quomodo in maximitate absoluta omnia id sunt quod sunt, quia est entitas absoluta sine qua nihil est, addendo Eccardum similiter dicere esse, esse Deum; inferendo, per hoc tolli subsistentias rerum in proprio genere, ajebat praeceptor: Posset dici adversario illud quod beatissimus dixit Augustinus, dum laudaret Deum tanquam venam omnis esse, subjungendo quid ad me si non intelligis? nam cum creatore nominamus Deum et dicimus eum esse, ad coincidentiam nos elevantes, dicimus Deum cum esse coincidere. Moyses nominat eum formatorem, cum inquit: formavit igitur Deus hominem. Si igitur ipse est formarum forma, ipse dat esse, licet forma terrae dat terrae esse, et forma ignis igni. Forma vero quae dat esse, Deus est, qui format omnem formam. Unde sicut imago habet formam, quae dat ei esse hoc per quod est imago, et forma imaginis est forma formata, et id quod est veritatis non est nisi ex forma, quae est veritas et exemplar: sic omnis creatura in Deo est id quod est, nam ibi est omnis creatura, quae est imago Dei, in sua veritate. Per hoc tamen non tolluntur subsistentiae rerum in suis propriis formis etc. ibid. p. 72: nam Eccardus, circa principium Genesis, ubi praemittit de Esse, postquam probavit Deum esse ipsum esse, et qui dat esse, et formas particulares, hoc et hoc esse subjungit, per hoc non tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari, probando hoc per tria similia scilicet materiam, partes totius, et humanitatem Christi. Non enim tollitur materia, et penitus in nihil vertitur per hoc quod omne esse totius est a forma: nec pars, per hoc quod partis esse est penitus ab esse totius. Nec per hoc, quod dicimus Christo unicum esse personale hypostaticum ipsius verbi, negamus Christum fuisse verum hominem cum aliis hominibus, addendo ibidem rationes.

Gott gibt, ist Gott, welcher formt alle Form. Wie daher das Bild eine Form hat, welche ihm dieses Sein gibt, wodurch es Bild ist, und die Form des Bildes die formirte Form ist, und das was wahrhaft ist, nur aus der Form hat, welche die Wahrheit und das Urbild ist: so ist jede Creatur in Gott das, was sie ist; denn dort ist jede Creatur, die das Bild Gottes ist, in ihrer Wahrheit. Dadurch aber werden die eigenen Existenzen der Dinge in ihren eigenen Formen nicht aufgehoben.... So bemerkt auch Eckhart im Eingang der Genesis, wo er vom Sein die Bemerkung vorausschickt, nachdem er dargethan, dass Gott das Sein selber ist und der das Sein gibt und die besonderen Formen das dies und das sein; dass dadurch die Existenzen der Dinge im eigenen Sein nicht aufgehoben, sondern vielmehr begründet werden; indem er dies an drei Gleichnissen zeigt, nämlich an der Materie, den Theilen des Ganzen und der Menschheit Christi. Denn die Materie wird nicht aufgehoben und gänzlich zu Nichts gemacht dadurch, dass alles Sein des Ganzen von der Form ist, auch der Theil nicht dadurch, dass das Sein des Theiles durchaus vom Sein des Ganzen ist. Auch negiren wir dadurch, dass wir sagen, in Christo sei die hypostatische Einheit mit dem Worte selber, nicht dass Christus wahrer Mensch gewesen sei mit andern Menschen, wobei Eckhart die Gründe beifügt."

Auf diese Weise werden dann noch andere Vorwürfe, die meistens auf Pantheismus lauten, sehr scharfsinnig zurückgeschlagen; dann wird über den christlichen Schöpfungsbegriff fortgefahren: „Dies ist aus dem Apostel Paulus bekannt, dass Gott in Allem ist, und Alles in ihm, dadurch aber setzt Niemand in Gott eine Vermischung, denn alles ist in Gott Gott, und die Erde ist in Gott nicht Erde, sondern Gott, und so von den übrigen Dingen." [19]) „Und es ist keineswegs wahr, dass, wenn

---

[19]) Ibid: Hoc notum est ex Apostolo Paulo et omnibus sapientibus, Deum esse in omnibus, ac omnia in ipso; per hoc tamen nemo ponit compositionem in Deo, omnia sane in Deo Deus, nam non est terra in Deo terra, sed Deus: ita de singulis ... Neque verum est, si Deus est omne quod est, quod propterea non creaverit omnia de nihilo. Nam cum Deus solus sit complicatio omnis esse cujus cunque existentis, hinc creando explicavit coelum et terram: immo quia Deus est omnia complicite, modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, factor et quidquid similium dici potest: Et si fuerunt Beghardi,

Gott Alles ist, was ist, er desshalb nicht Alles aus Nichts geschaffen habe. Denn wenn Gott allein der Inbegriff alles Seins jegliches existirenden Wesens ist, hat er in Folge dessen durch das Schaffen Himmel und Erde entfaltet. Gerade weil Gott Alles ist inhaltlich (complicite) in geistiger und göttlicher Weise: daher ist er der Entfalter, Schöpfer, Bildner des All, und was noch Aehnliches von ihm gesagt werden kann, wie der grosse Dionysius bezeugt. Und wenn die Begharden es waren, die nach seiner (des Vencchi) Aussage behaupteten, dass sie Gott seien von Natur, so sind sie mit Recht verdammt worden; so wie auch Amalrich von Innocenz III. auf dem allgemeinen Concil, weil er nicht die richtige Einsicht hatte, wie Gott Alles ist inhaltlich. Es geschieht aber schwachköpfigen Leuten, dass sie in Irrthümer fallen, wenn sie das Höhere ohne die „gelehrte Unwissenheit" erforschen; und sie werden von der Unendlichkeit des unendlich intelligibeln Lichtes am Geistesauge blind; und unkundig ihrer Blindheit, glauben sie zu sehen, und verhärten sich in ihren Behauptungen."

So hatte ein Bekenner des Nominalismus, dem gerade das Speculative fremd war, den Cardinal veranlasst, sein Verhältniss zu der Mystik, insbesondere des Meister Eckhart, auseinander zu setzen. Dabei wurden gerade die Spitzen der feinsten theologischen Distinction berührt, wie sich die Tiefe der Speculation zur Wahrheit des Christenthums verhalte. Leider hatte sich schon damals eine leere Dialectik mit dem Namen der „Aristotelischen Philosophie" geschmückt, von der sie blos noch die äussern Formeln zu handhaben wusste. [20])

Dass Nicolaus Cusanus wirklich als deutscher Mystiker eine hohe Stufe einnimmt, beweist dessen deutsche Schrift über das Vaterunser, [21]) welche ein Meisterstück der deutschen spe-

---

qui sic dicebant, ut scribit, scilicet se esse Deum per naturam, merito fuerunt condemnati, prout etiam Almericus fuit, per Innocentium tertium condemnatus ... qui non habuit sanum intellectum, quomodo Deus est omnia compliciter ibid. p. 73 ff.

[20]) Ibid. p. 64. p. 65.

[21]) Diese Schrift, welche unzweifelhaft Cusa angehört, steht in einem Codex des Klosters Tegernsee, geschrieben 1468, also vier Jahre nach dem Tode des Cardinals. (Cod. germ. 628. fol. 242—250 der Münchner Staatsbibliothek.) Sie führt den Titel: Die auslegung über den pater noster her nicolas

culativen Mystik ist. Kaum lässt sich das System der speculativen Mystik in einer einfacheren, klareren und kürzeren Weise darlegen, als es in dieser „Auslegung" geschehen ist.

Wie in Christo, dem Gottmenschen, die göttliche Weisheit verborgen war, so ist auch in den einfachen Worten des Vaterunsers die göttliche Weisheit verborgen, „die Niemand gar ergründen mag auf diesem Erdreich." Je nach dem Grade der geistigen Fähigkeit, der Klarheit unseres geistigen Auges, sehen wir die ewige Sonne mehr oder weniger, nach welcher all unser Streben geht.

Jedes Gebet entspringt aus der Begierde, der begehrende Wille aus der Hoffnung. „Die Hoffnung folgt dem Glauben und (dem) Verständniss. Niemand hofft das (was) er nicht glaubt oder weiss, darum so muss das oberste Gebot haben die obersten Begierden, Hoffen und Glauben. Und das ist (es), das du für dich setzen sollst (dir vornehmen), in dem Vaterunser zu suchen. Wann (da) nun unser Verständniss geneigt ist, die Wahrheit zu wissen, und darum find'st du, was du glauben sollst in der Wahrheit in Gott und den Creaturen. Und wann du den Glauben der Wahrheit gefunden hast, durch den du erleuchtet wurdest, wozu menschlich Wesen kommen mag in seiner Vollkommenheit: so hoffest du auch dazu zu kommen; und wann du findest, dass solche Vollkommenheit gut ist, so begehrest du derselben, und bittest nach dem (darnach) du dieselbe verstehst, und hoffest, dass du dazu kommen mögest; und (wenn) also unser Verständniss zu der Wahrheit geneigt (ist), findet (es) eine Erleuchtung in dem pater noster, zu wissen in einem steten Glauben, was die Wahrheit sei. Zuerst von dem Anbeginn und Ursprung aller Dinge, von dem Ausfluss aller Ding', von Gott dem Mittel des Widerflusses aller Ding' und von dem Ende." [22]) „Der Ursprung, das ist die göttliche Natur in den Worten: Vater unser, der du bist in den Himmeln, geheiliget werde dein Name, zukomme uns dein Reich. Der Ausfluss in den Worten: Dein Wille geschehe, als in dem Himmel und

von Cusa Cardinal und pischoff zu Brixen. Abgedruckt wurde diese Schrift erst jüngst in der deutschen Ausgabe einiger Schriften des Card. u. Bisch. Nicolaus von Cusa, Freiburg 1862, welche Dr. Scharpff besorgte.

[22]) Das. fol. 242. a. u. b.



in der Erden. Das kräftige Mittel in den Worten: Unser täglich Brot, gib uns heut, vergib unsere Schuld als wir thun unsern Schuldigern. Nicht verlass uns in Versuchung. Das Ende in den Worten: sondern erlös' uns von dem Uebel." [23])

Darnach handelt Cusa von Gott als dem Ursprung, dem Ausfluss, dem Mittel und Endziel der Creaturen.

„Der Ursprung ist uns aufgethan in einem Glauben in den Worten: Vater unser; in dem Hoffen der Verständniss in den Worten: geheiliget werde dein Name; in Begierde des Guten in den Worten: zukomme uns dein Reich. Der Ausfluss der Creaturen wird uns offenbar in seiner Ordnung in den Worten: dein Wille geschehe in dem Himmel und in der Erden. Unsere Wandlung (Wanderung) hier in der Zeit will haben eine kräftige Speise und eine Steigerung der schweren Bürde dessen, dadurch wir leiden Hinderniss, eine sichere Wegzehrung und eine Beschirmung auf dem Wege. Ohne die vier Punkte kann Niemand wohl wandeln" u. s. w. Der erste Punkt ist in den Worten: unser täglich Brot gib uns heute; der andere in den Worten: vergib uns unsere Schuld; der dritte in den Worten: als wir thun unsern Schuldigern; der vierte in den Worten: nicht verleite uns in Bekohrung (Versuchung). — Das Ende aller Wandlung zu dem Guten begriffen in den Worten: sondern erlöse uns von dem Uebel. Amen! Die Natur, die Gnade und die Glorie, und Alles, was der Mensch begehrt zu wissen, wie das möglich ist uns auf diesem Erdreich, in der Ordnung als die Meister von den höchsten Sinnen lehren, ist Alles zu finden in diesem heiligsten Gebet." [24])

Nach dieser systematischen Gliederung des Stoffes, geht der Verfasser auf die speculative Begründung desselben über. Er beginnt mit einer mathematischen Deduction des Vielen aus dem Einen, wie das oft in seinen übrigen Schriften geschieht. Das Sein des Vielen und Mannigfaltigen, also auch unserselbst, ist aus dem Einen; also „sind wir Nichts von uns, und was wir sind, das sind wir in dem Vater, ohne den wir nicht sein mögen (können). Und also haben wir, wie alle Creaturen, von Einem Vater und in Einem Sein unser Sein aus (nach) den

---

[23]) Das. fol. 242. b.

[24]) Fol. 242 b.

Worten: Vater unser. Darnach folgt: du bist. Da merkt: seit der Vater ist, so ist er das Wesen aller Dinge, wann alle Dinge von ihm und in ihm sind; und also ist Gott Alles, das da in einem Jeglichen ist das da ist. (*τὸ τί ἦν εἶναι*, quod quid erat esse der Scholastik.)

Darnach folgt: in den Himmeln. Durch die Himmel verstehe ich die obersten Creaturen, und also lehren mich diese einfältigen Worte, wie Gott der Vater ist in allen Dingen, wann er ist in den Himmeln. Die obersten Creaturen das sind die verständlichen (rationales) Naturen. Die haben in ihrer Kraft und Macht die untersten, als (so wie) die bewegliche lebendige Natur.“ [25]) Dieses Verhältniss der Complicität wird dann ganz in der Weise, wie das Cusa in den andern Schriften thut, durchgeführt. „Der Baum hat in sich die untersten Elemente (das Mineralreich); und das sinnliche Leben der Thiere begreift in sich das bewegliche Leben (das Pflanzenreich); und darum wächst und nimmt zu das Thier wie der Baum. Die vernünftige Natur begreift in sich die sinnliche (animale), so wie das in den Menschen der Fall ist. Und die verständige, himmlische Natur (die blos intellectuelle Natur der Geister) begreift in sich die rationale Natur, so wie dies bei den Engeln ist. Und darum ist Ein Gott der Vater, in dem alle Dinge sind in den Himmeln. So ist er in Allem, und ist Ein Gott Vater in viel Himmeln; und (so) sind viel himmlische Naturen, in denen ein einiger einfältiger Gott Vater ungetheilt und unvermengt ist. Daraus merkst du, wie dies Erdreich der Sinnlichkeit ist fern von der Erkenntniss Gottes; wann er in den Himmeln der obersten Verständniss ist, und daselbst wird gefunden mit den Augen der verständlichen (intellectuellen) Naturen, die wir auch in unsern Seelen haben; wann er eine oberste geistliche Natur ist, die unsere sinnlichen und leiblichen Augen nicht schauen können. Und also merk', dass Gott der Vater ist das Wesen aller Dinge, und ist in Jeglichem also als in allen, und in keinem besonders; aber begreiflich und merklich, so ist er in den Himmeln der verständlichen (intellectuellen) Naturen.“ [26])

Nachdem so über die Gottheit als „Wesen“, ganz in der

---

[25]) f. 243 a.
[26]) f. 243. a.



Weise Eckhart's gehandelt ist, wird das trinitarische Leben Gottes aus den Worten: „Geheiliget werde dein Name!“ deducirt. Je näher, fährt Cusa weiter, ein Name dem Wesen und der Bedeutung des Genannten kommt, um so besser und wahrer ist er. „Und darum ist ein wahrhaftiger Name ein rechtes Gleichniss des Genannten, und ist als ein begreiffliches Wort (Begriff), das da fliesset aus (der) Macht der Verständniss (Vernunft); und ist ein Gleichniss (similitudo) der Verständniss. Also ist der Name Gott des Vaters ein oberstes Wort, gleich der verständlichen (intellectuellen) Natur des Vaters. Und wann der Name allergleichest ist dem (Wesen des Vaters), und der oberste Name ist, der nicht wahrer, rechter und gleicher sein kann: so kann der Name nicht minder sein denn der Vater. Wann wäre er minder, so möchte er mehr sein denn er wäre, und also wäre er nicht der oberste wahrhaftigste Name. Seit aber, dass er gleich dem Vater ist, so ist er gleich Gott als der Vater. Aber Gott der Vater ist ein einiger Ursprung aller Dinge, so wie oben geschrieben steht. Darum muss der Name, der dem Vater gleich ist, derselbe einige Gott sein, der der Vater ist, wiewohl der Name der Vater nicht ist, nach (in Beziehung auf) des Vaters Namen, den wir um desswillen, dass er ist, von dem Vater als seinem obersten Gleichniss nehmen mögen, (nämlich) den Sohn.“ [27])

Mit andern Worten: Dem Sein nach ist der Vater und der Name, d. h. der Sohn, gleich; der Person nach verschieden.

Gott kann nur in seiner Gleichheit, in seinem Namen, d. h. im Sohne erkannt werden. Auf dieser Erde ist aber keine Gleichheit, die nicht eine Ungleichheit bei sich hätte; desshalb kann Gott nie vollständig erkannt werden. Nur dadurch, „dass Gott der Vater uns in seinem Namen (dem Sohne) erleuchtet, dass wir ihn heiligen, (ist es möglich). Das kommt aus dem Licht, das uns gegeben ist von dem Vater, darin wir sehen seinen Namen über alle Namen,“ (d. h. aus dem hl. Geiste). [28])

Alles Geschaffene hat keinen wahren Namen, weil es noch Ungleichheit, Gebresten hat. „Aber anders ist es in diesem Namen; darum kann kein Ding erkannt werden in der Wahr-

[27]) f. 243. b.

[28]) Das.

heit anders, denn in diesem Namen." Aus uns kommen wir aber nicht dazu; darum bitten wir, dass das Reich Gottes, d. h. die Vereinigung mit ihm, zu uns komme. Wahres Sein, wahre Einheit ist nur in Gott. „Also ist die oberste Einigung Gott, den wir nennen den heiligen Geist. Der kommt von Einem und seinem Gleichen, das ist von dem Vater und von dem Sohn. Also merkst du, dass des Vaters Reich ist die oberste Einigung, der heilige Geist. Und darum, wenn der Mensch erhoben wird in die Erkenntniss Gottes in seinem Namen, und also gesehen hat, dass Gott allein der allerbegierlichste ist, und das oberste Gut; so findet er, dass Gott das Reich ist aller Wonne und Freuden; und die Liebe ist aller Lieblichkeit, und dass allein in dem Reiche ist der ewige Friede und (die) Einigkeit stätiglich; und dass ausser dem Reich ist alle Liebe vergänglich, [29]) gemengt mit Leid, und aller Friede unstätiglich, gemengt mit Unfrieden, und alle Freundschaft und Vereinigung gebrechlich. Darum so sollen wir mit grosser Begierde bitten, dass das Reich zu uns komme, davon uns nichts gebresten mag."

„Wir bitten, dass das Reich zu uns komme. Darin verstehen wir, dass wir glauben sollen, wie wohl wir Creatur sind, und auf diesem Erdreich leben in viel Gebresten, und Creaturen bleiben müssen, dass uns doch das friedsame, untödtliche Reich zukommen könne. Und so werden wir gelehret von Christo, dass wir im Begriffe seien, Gottes Kinder zu sein, und dass uns Gottes Reich zukommen mag zu (244 a.) einer ewigen Erbschaft, und dass wir an uns haben eine Unsterblichkeit, zu der Gottes Reich kommen mag; wir werden auch gelehrt, dass unsere oberste Hoffnung sein soll, zu besitzen das Reich der ewigen Freuden."

Und indem wir bitten um das Reich, werden wir gelehrt, dass uns Gott das Reich von Gnaden geben mag, und dass wir kein Recht das zu fordern haben. Wir sind also von uns selber Kinder des Zornes, der Zwietracht und der Sünden, das ist der Theilung; wann Sünde kommt von sondern, das ist Theilung. Darum so sind wir nicht von uns selber geboren zu dem Reich des Friedens und der Vereinigung, sondern allein von Gnaden. [30])

[29]) f. 244 a.
[30]) f. 244 b.

Es ist hier nicht die Stelle, der systematischen Entwicklung dieses so interessanten Tractates bis in's Einzelne zu folgen. Nur das soll bemerkt werden, dass in demselben sämmtliche Hauptpunkte der speculativen Mystik — der Theologie überhaupt — mit grosser Schärfe und einem überraschenden Tiefsinn behandelt sind.

Als das Resultat des ersten Abschnittes gibt er an, dass der Mensch aus der Vielheit, Ungleichheit und Getheiltheit dieses Lebens zum Princip des Vielen, dem Ewigen, Einen streben soll, in dem alle Unterschiede, alle Theilung aufgehoben sind. [31])

In dem zweiten Abschnitt wird von der Creatürlichkeit der Welt, die da ist ein Ausfluss aus Gott durch den freien Willen Gottes, mittelst des ewigen Wortes gehandelt.

Weil die Dinge aus dem dreieinen Gott geflossen, ist jedes ein Bild der Dreifaltigkeit, je nach dem es an sich mehr oder weniger Geistigkeit, d. h. Intelligenz und Willen hat. Darnach ergibt sich auch die Ordnung der Dinge.

Daher kommt es auch, dass die Creaturen wieder zu Gott streben. [32])

Die Aufgabe des Menschen ist, von der niedern sinnlichen Welt zum Reiche der Wahrheit und Liebe sich zu erheben.

Dazu, dass der Mensch, der sinnliche, sich über sich in das Reich der freien Wahrheit und Liebe erhebe, ist Gnade nothwendig, und um diese bitten wir, und bekennen damit, dass wir von uns selber „kranker Natur seien, und ohne die Gnade Gottes dem Fleische und der Sinnlichkeit nicht zu widerstehen vermögen.“

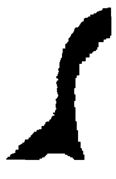
Das Mittel der Erhebung des sinnlichen Lebens zum geistigen ist die uns nothwendige Nahrung des Leibes und der Seele. [33]) Das Brot des Geistes ist die ewige Weisheit selber; in ihm, dem Sohne Gottes, haben wir das ewige Leben; mit ihm müssen wir also auf mystische Weise organisch geeinigt werden nach Leib und Seele — dies ist nur möglich in dem Genusse der Eucharistie. Durch dieses Brod des Lebens, das wahrhaft nur im Glauben, der Hoffnung und Liebe empfangen

---

[31]) 244 b. 245 a.

[32]) f. 245 b.

[33]) 246 a.



wird, werden all unsere Gebrechen des Leibes und der Seele geheilt, und wir selber gestärkt. Wir selber werden Glieder an dem grossen Leibe Christi, dessen Leben auf diese Weise unser Leben wird. [34])

„Aber diese Vereinigung mit Christo kann nur sein in dem Leibe Christi, d. h. der heiligen Kirche.“ [35])

Sodann behandelt Cusanus die tiefe Beziehung der Eucharistie zu unserem Leben hienieden auf die innigste Weise; darauf spricht er von der göttlichen Barmherzigkeit und der Vergebung der Sünden. Die „Auslegung“ schliesst mit Besprechung der letzten Dinge.

Indem wir damit abschliessen müssen; können wir den Einfluss der deutschen Speculation des Mittelalters, als deren Vertreter wir auch den deutschen Cardinal kennen gelernt, auf die neuere und neueste Philosophie — soweit dieselbe diesen Namen verdient — nicht näher erörtern. Dass der Schüler des Cusanus, Giordano Bruno uns nur die Naturseite der Philosophie seines grossen Lehrers wiedergibt, wird anderwärts besprochen.[36]) Wie weit dasselbe bei J. Böhme, bei Leibnitz, Kant, Schelling und selbst bei Fr. von Bader der Fall war, möchten wir nur andeuten.

Wir bedauern, dass uns die so gelehrte Feder Werner's sowohl von der deutschen Mystik als auch insbesondere von Cusanus eine so zweideutige und auf offenbaren Missverständnissen beruhende Schilderung gegeben hat. [37]) Diese Missdeutungen wären leicht auf einen Punkt zu reduciren, nämlich auf die Differenz des modernen Autors und jener mittelalterlichen Denker über die metaphysischen Categorien.

Leicht ist es uns, das sonst so richtige Urtheil Scharpff's

---

[34]) f. 246 b.

[35]) 247 a.

[36]) Vgl. F. J. Clemens: Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847. S. 162 ff. Vgl. Schelling's G. Bruno. Berlin 1802. Vgl. Dr. A. Scharpff: „Schriften des Cardinals Cusanus.“ Freiburg 1862. Vorrede S. VI. Dazu Hist. polit. Blätter, Bd. 50. Jahrg. 1862. S. 989 ff.

[37]) Werner, Geschichte des Thomismus S. 656 ff.—672. Vgl. dagegen die Sitzungsberichte der k. Academie der Wissenschaften. Philos. hist Klasse, Bd. VIII. S. 309. Jahrg. 1852. Vgl. auch Deutinger: Das Princip der neuern Philosophie. Regensb. 1857. S. 401 ff. S. 254 u. a.

über Cusanus zu ergänzen. „Wenn wir das Lateinische der Darstellung (in der Schrift de docta ignorantia) hinwegnehmen, so wird jeder Fachkundige hier das Werk eines deutschen Geistes mit Freuden entdecken: ja er wird oft meinen, nicht einen Scholastiker des 15. Jahrhunderts, sondern einen deutschen Philosophen der neuern Zeit zu lesen. Die Grundgedanken der deutschen Mystik — man könnte Cusa's System den in's Philosophische übersetzten Thomas von Kempis nennen (wir wissen, dass Thomas und Cusa Schüler Eckhart's waren) — eine Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens, die Naturphilosophie von Schelling und Baader, alles dieses tritt uns hier entgegen; aber zu einem solchen Ganzen verarbeitet, dass der Pantheismus überwunden wird, und durch die grossartig im Geiste eines Clemens von Alexandrien aufgefasste Logoslehre überall ihre Herrschaft siegreich behauptet."

34. Die neuere Zeit.

Dass gerade das Grossartigste unserer deutschen speculativen Wissenschaft nicht von Gestern oder Ehegestern her ist, dürfte aus dem bisher Gesagten nicht ganz unklar sein.

Gewiss nicht mit Unrecht hat bereits Martensen die deutsche Mystik als „die erste Gestalt bezeichnet, in welcher die deutsche Philosophie in der Geschichte eintritt, als den ersten kühnen Versuch, den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aufzuheben." [1])

„Das Licht der Idee, fährt er fort, leuchtet hier im frischen Morgenglanze. . . . Was sich in jenen Geistern bewegte, gehört nicht zu den todten und vergänglichen Dingen, sondern zu den ewigen und gegenwärtigen Geistesangelegenheiten; wie denn auch die Mystik die bedeutendsten Vergleichungspunkte mit der gegenwärtigen Philosophie und Theologie darbietet."

Wir glauben — so weit das in so engen Grenzen geschehen konnte — die Genesis jenes geistigen Stromes angedeutet zu haben, der eben nicht so zufällig durch die deutsche Mystik sich ergiesst. Wir wissen, dass die Quellen desselben durch die frühern Jahrhunderte hinauf zu suchen sind, da wo die Geschichte

[1]) Martensen: Meister Eckhart S. 1.

des Denkens ihren Anfang hat. Auch diese Geschichte duldet keine Sprünge, keine Zufälligkeiten. Dieses stille Schaffen der Geister zu belauschen, bleibt immer nur die Sache Weniger; die Mehrzahl der Menschen findet nur an dem Massenhaften Geschmack.

Die geschichtswidrige, noch vielfach fixe Idee, als ob mit einem Male mit der Reformation des 16. Jahrhunderts auch die Weisheit unserer Tage „aus der Nacht mittelalterlicher Barbarei plötzlich emporgestiegen", vergleichen Kenner der Geschichte auf protestantischer Seite mit dem Sonnenaufgang ohne Morgenröthe. [2])

Dass in Folge einer oft widerlichen Polemik zwischen Katholiken und Akatholiken sich auf beiden Seiten Vorurtheile über diesen Punkt festgesetzt haben, wissen wir. Ebenso dürfen wir aber auch auf die Macht der Wahrheit vertrauen, dass diese durch eine bessere Kenntniss der Geschichte mit der Zeit brechen werden.

Unter den Ursachen, dass mit dem 16. Jahrhundert die deutsche speculative Wissenschaft fast ganz aufhörte, und einer neuen Geistesrichtung Platz machen musste, ist zweifelsohne das allmählige Erschlaffen dieses echt wissenschaftlichen Geistes eine der bedeutendsten.

Wie die Zeit, so hatte sich nach den Gesetzen der Geschichte auch die Wissenschaft ausgelebt. Nicht blos der deutsche Geist, auch die deutsche Sprache wurde von den sich eindringenden halbheidnischen und humanistischen Bestrebungen der Verachtung anheim gegeben. [3]) Dazu kam noch das Geschrei einer wilden Polemik seit dem Hervortreten der Reformation; und wie sollte da noch der Sinn für die deutsche Mystik da sein, die solchen neuen Bewegungen ganz fremd stand?

Ohne Zweifel ist es ein grosser Vorzug, welchen Luther in dieser Hinsicht vor den meisten seiner Zeitgenossen hat.

---

[2]) Vgl. u. A. Reuss, Beiträge zu den theolog. Wissenschaften. Jena 1855. VI. S. 4 ff.

[3]) Einen Beweis gibt z. B. ein Uebersetzer der Werke des Heinrich Herpf in das Lateinische. Dieser bemerkt in der Vorrede zur Theologia mystica Henrici Harphii Col. 1611: cum litterati vero cum taedio vulgare idioma perlegant; ego Petrus Blomevenna theologiam mysticam in latinam linguam transferre studui.

Eine allbekannte Thatsache ist es, dass der deutsche Reformator seine Ursprünglichkeit der Sprache dem fortgesetzten Umgang mit den deutschen Mystikern verdankt. [4])

Da, wo er in ihrer Weise spricht, ist er gross und einfach. Nicht umsonst hatte in dem deutschen Sprachelement unter andern Verhältnissen die Reformation einen so mächtigen Hebel. Da wo derselbe Mann von der Polemik getrieben wird, hat er auch in dieser Hinsicht vor seinen Zeitgenossen und Gegnern wenig voraus.

Das Wesen der deutschen Mystik ist der Bewegung des 16. Jahrhunderts ganz fremd. Sie ist das Product des „Einschlages", um mich des treffenden Wortes zu bedienen, d. h. der innern Berührung der tiefsten Gedanken des Menschengeistes durch den göttlichen Geist. Auf diesen Tiefen gründet sie. Wie das Wesen des Christenthums die Liebe, so ist die Liebe zu Gott der Herzschlag aller Mystik, alles höhern geistigen Lebens.

Der Einfluss einer äussern Polemik oder anderweitiger subjectiver Tendenzen ist fressendes Gift, welches die Kunst ihres Zaubers, den Gedanken seiner Macht beraubt. Gerne wollen wir eine Verwandtschaft zwischen den reformatorischen Bestrebungen des 14., 15. und 16. Jahrhunderts anerkennen. So weit die deutsche Mystik reformatorische Tendenzen hat, bewegen sich diese innerhalb der Kirche. So weit sie Polemik übt, ist das eine innere, auf dem Boden der dogmatischen Entwicklung sich aufbauende. Das ist vielfach anders bei der Polemik des 16. Jahrhunderts. Diese geht ursprünglich nicht von dogmatischer Grundlage aus, und bewegt sich keineswegs innerhalb der Kirche.

Der Annahme, als ob die deutsche Mystik der Vorläufer der Reformation im Sinne des symbolischen Lehrbegriffs gewesen wäre, gegenüber zu treten, ist überflüssig. Protestanten selber haben das als geschichtswidrig bezeichnet. [5]) Solchen, die nur das als kirchlich und katholisch gelten lassen, was als

---

[4]) Vgl. u. A. Wackernagel: Deutsche Literaturgesch. S. 130.

[5]) Vgl. C. Schmidt, Tauler S. 164. Böhringer, deutsche Mystiker. Vorrede S. XI. S. 601 ff.

äussere Schale der Kirche mit Recht der Geschichte verfallen ist, wollen wir nicht entgegnen.

Wie auf katholischer Seite die Mystik das Dogma der Kirche als inneres Leben erfasst, und einem starren Buchstabendienste entgegentritt: so gehen sämmtliche mystische Erscheinungen auf dem Gebiete der protestantischen Literatur, gerade wo sie in die Tiefe führen, über den engen Zaun der confessionellen Gegensätze hinaus. Dieses Streben nach Tiefe dürfen wir in den mannigfachen Gliederungen und Secten des Protestantismus nicht verkennen.

„So viel mir im Herrn, meinem Gott, erkannt ist, schreibt Jacob Böhme, so sage ich, dass man ja hat den Mantel Christi mit seiner Purpurfarbe in Christi Blut getaucht, und zur Decke umgenommen, aber damit nur das antichristliche Kind des eigenen Willens zugedeckt."

Die Anführung dieser Erscheinungen auf katholischem und protestantischem Boden seit dem 16. Jahrhundert ist gegen den hier gesetzten Zweck. Wir glauben, dass gegenwärtig sowohl die Naturphilosophie eines Paracelsus, als auch die Theosophie Jacob Böhme's durch fremde Hände vielfach verunstaltet wird.

Unwillkürlich dringt sich bei Betrachtung ähnlicher neuerer Erscheinungen die Ueberzeugung dem Geiste auf: je tiefer die allgemein menschliche Bildung ist, um so reicher und bestimmter sind die Formen, in welchen sich dieses mystische Wissen ausspricht. Wissenschaftliche Mystik ist nur möglich auf der Höhe der allgemeinen philosophischen und theologischen Bildung.

Da wo die Mystik der spätern Zeit hinter der Verzäunung des jeweiligen Symbols einer kirchlichen Partei, oder mit polemischer Tendenz, oder mit Ausschluss der wissenschaftlichen Bildung sich zeigt, musste sie nothwendig ausarten.

Daher mag auch theilweise die Abneigung gegen die wahre Mystik und das Missverständniss über ihr Wesen kommen; während man derselben, wo sie in poetischem Gewande erscheint, wie bei Friedrich Spee (1591—1635) [6]) und Angelus Silesius 1624—1677) [7]) noch hohe Achtung erzeigt.

---

[6]) Vgl. dessen Trutznachtigall. Kölner Ausg. v. 1649. Das „Tugendbuch", Coblenz 1850. Vgl. Görres Mystik IV. 2. S. 646.

[7]) Cherubinischer Wandersmann. Ausg. Wien 1657. Frankf. 1701. Heilige

Wer kann auch vor der „Trutznachtigall“ dem „Cherubinischen Wandersmann“, oder den „Hirtenliedern“ ohne tiefe Rührung stehen bleiben? Wer die Quelle des „Schauerlich Uebergöttlichen“ darin näher kennt, findet diese Dichtungen eben darum keineswegs so „ungöttlich“ wie Vilmar; [8]) ebenso kann er auch nicht so viele Luftstreiche dagegen führen, wie Gervinus. [9]) Gerade da, wo sie von dem Geschmack ihrer Zeit sich loswinden, knüpfen sie an die frühere deutsche Mystik an. Nicht umsonst hat sie Leibnitz so geschätzt. — Noch manche Blüthe aus dem „geistlichen Blumenstrauss“ deutscher Mystik liesse sich nennen nur. Noch ein Wort über neuere deutsche Philosophie!

Wie Meister Eckhart zu einem Hegelianer gestempelt wurde, haben wir früher vernommen. Dass in formeller Beziehung eine Aehnlichkeit zwischen Eckhart und Hegel besteht, worauf C. Schmidt, Martensen, Baur u. A. ihre Argumente gebaut haben, ist nicht unrichtig. Es ist dieselbe Energie des Gedankens, die wir bei Plato, Aristoteles, Albert dem Grossen, dem heiligen Thomas und Meister Eckhart treffen. Warum sollte man nicht auch an Hegel das Grossartige und wahrhaft Bedeutende anerkennen, das ihm in formeller Hinsicht mit den frühern Denkern gemein ist? Als bekannte Thatsache aber setze ich voraus, dass der Substanzbegriff Hegel's auf seiner Spitze sich umbiegt, und trotz alles Widersprechens zum abstracten Schema der Subjectivität wird, was bei den grossen Philosophen der alten und mittelalterlichen Zeit keineswegs der Fall ist.

Damit ist bereits ein Hauptunterschied zwischen Eckhart und Hegel berührt. Sowohl der Ausgang als das Ziel beider ist verschieden. Eckhart ist Theosoph. Nur in dem Lichte der göttlichen Gnade will er die Wahrheit schauen. Die Erlösung und deren Vermittlung an den Menschen durch die Sacramente der Kirche setzt er als Bedingung aller höheren Erkenntniss voraus. Hegel ist der Philosoph des Gedankens, wie dieser in der Welt offenbar, und das Resultat des natürlich erkennenden Menschengeistes ist.

Seelenlust. Breslan 1668. Stuttgart 1846. Vgl. Wittmann: Angelus Silesius. Augsb. 1842 und Kahlert: Breslau 1853.

[8]) Vilmar, Literaturgesch. 6. Aufl. S. 431.

[9]) Literaturgesch. III. S. 351 ff.

So viel mir ein Urtheil über die neuesten Erscheinungen auf philosophischem Gebiete zusteht, möchte ich ihre Bedeutung darin suchen, dass sie immer mehr über die Illusion einer abstracten Subjectivität und Willkür, welche als sogenannte Selbstständigkeit gepriesen waren, zu einer wahren Selbstständigkeit führen, welche allein auf dem Boden der Geschichte erwächst.

Die grösste Verwandtschaft mit Meister Eckhart hat Franz von Baader. Auch er ist nicht frei geblieben von manchem Irrthum in historischer und dogmatischer Hinsicht, und wer möchte dessungeachtet in Abrede stellen, dass er wirkliche „Fermente“ zur tiefern Erkenntniss des Christenthums und der Wahrheit überhaupt geliefert hat?

„Hier immer wieder auf Spinozism und Heidenthum zu fahnden, bemerkt Steffensen, statt die hier noch verborgenen Wahrheiten an's Licht zu bringen, drängt nur zurück, statt uns weiter zu bringen. Aber dass hier Mässigung noth thut, und dass uns sonst Besseres verloren gehen könnte, als hinwieder gewonnen wäre, das kann uns Eckhart's Lehre vom Aus- und Zurückfliessen der Dinge bestätigen.“

Nur eine von den vielen Stellen, wo Baader über Eckhart spricht, wollen wir anführen, weil wir daraus auch erfahren, wie Hegel den Eckhart kennen lernte!

„Ich war, schreibt Baader, im Jahre 1830 [10]) mit Hegel in Berlin sehr häufig zusammen. Einstens las ich ihm nun auch aus Meister Eckhart vor, den er nur dem Namen nach kannte; er war so begeistert, dass er den folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckhart vor mir hielt, und am Ende noch sagte: „„Da haben wir es ja, was wir wollen.““ Ich sage Ihnen, fährt Baader fort, Eckhart wird mit Recht der Meister genannt. Er übertrifft alle Mystiker; doch hat er sich durch seine gewagten, unvorsichtigen Ausdrücke insofern geschadet, als er dadurch beinahe überall missverstanden worden. Ich danke Gott, dass er mich hat in den philosophischen Wirren mit ihm bekannt werden lassen. Das hoffärtige alberne Affengeschrei gegen die Mystik konnte mich nun nicht mehr irre machen.“

---

[10]) Fr. v. Baader's Werke. Bd. XV. S. 159.

Wir haben die deutsche Mystik nicht blos als philosophische Schule, sondern auch als Intuition zu betrachten. Das Schauen Gottes und der Creaturen in Gott, wie das einst im Zustande der Integrität die Menschen besessen haben mögen, und auch hie und da hochbegnadigten Seelen zu Theil geworden ist, das haben die Mystiker angestrebt, und auf einem harten, dornigen Wege ist es ihnen manchmal geworden.

Wiedergeboren in Christo haben sie den Druck der Sünde immer mehr in sich getilgt, die Last des niedern sinnlichen Elementes beherrscht; und wurden dann, dem Adler gleich, in den reinen Aether göttlichen Lichtes gehoben, in die tiefinnere Region des Schauens. Freilich hängt diesem ihrem Geschauten noch die Eigenschaft der sinnlichen Vorstellungen und endlichen Begriffe an; in diesem irdischen Aether ist das reine geistige Licht gebrochen.

Immerhin ist das unendlich Anmuthige in diesen Erscheinungen das Doppelproduct des angestrengten Ringens mit dem Stoffe und der höheren Begeisterung, die sich der Künstler nicht selber geben kann, die eine Wirklichkeit des Lebens sein muss, wenn sie nicht in wirre Phantasterei ausarten soll.

Diese Begeisterung ist die Palme aus dem Himmel des Friedens, der in dem innern Leben solcher Männer bereits Einkehr genommen. Sie ist die Sehnsucht nach dem Bilde der ewigen Schönheit, deren Widerschein so mächtig in ihren Seelen erglänzt. Daher so oft der Ausdruck, dass sie „von Gott bezwungen", dass sie „in Gott gezogen" waren. Es ist damit eine höhere Macht angedeutet, die über ihren Geist Gewalt bekam. Das Wehen dieses Geistes wurde dann in ihren Seelen zum reichen Flusse geistiger Erkenntniss, so wie Frühlingsluft in der Kehle der Nachtigall zum süssen Liede wird.

Wie Einer, der vom Heimweh erfasst ist, sehnsüchtig nach den fernen Bergen der Heimat blickt, und ihm in diesem Schauen das geistige Bild, wo seine Wiege stand, so lebendig vor Augen tritt, so mächtig die Seele erfüllt — dass ihm all die Hindernisse, Dörfer und Städte, Berg und Wald, welche dazwischen liegen, schwinden: so Etwas ist manchmal bei den Mystikern. Sie stürzen sich in das ewige Bild der Gottheit, den letzten Grund und das höchste Ziel ihrer Sehnsucht, durch den Gedanken; und vergessen, dass sie noch auf dem Wege sind.

Mögen wir unserer Zeit ihre Vorzüge gönnen, ihren Fortschritt begrüssen, und auch die Schattenseiten des Mittelalters nicht zu gering anschlagen: die höchsten Güter des Lebens, Kunst und Wissenschaft, wenn auch das Eigenthum Weniger, sie hatten eine Höhe, wie das in dieser Weise kaum mehr möglich ist.

In diese Schachten müssen wir steigen, bevor wir darüber hinaus sein wollen. Der Fortschritt in geistigen Dingen misst sich nur nach den Maassen des Geistes, nicht nach Zeit und Raum.

Der deutsche Geist ist seit dem 16. Jahrhundert hinausgegangen in die Weite. Entfremdet seiner Heimath und dem Mutterhause, suchte er in sich und aus sich Freiheit. Die Gegensätze zwischen Kirche und Staat, Glauben und Wissen, Gemüth und Verstand mussten heraustreten.

Inzwischen hat sich in tiefern Gemüthern die Kluft so fühlbar gemacht, dass sie nach Erfüllung strebten. — Diese fanden sie wieder in der eigenen Heimath. Die Künste sind vorangegangen, die Poesie wurde wieder wach gesungen im deutschen Eichenwalde. Sollte es nicht an der Zeit sein, dieses „Heim" des deutschen Gemüthes, den christlich-deutschen Gedunken, wieder zu verstehen?

Anhang.

I.

Eine schone ausslegung uber daz pater noster. [1])

Fol. 83 b/1. Hie beginnet oder veht an daz sunnenteglich gepet, daz da hat gesprochen der munt J. Christi, der da wol waz ein tag der sunnen uber all menschlich creatur, die ie erschain in diser werlt in menschlichen pild. der hiess uns also sprechen: vater unser. nu merck lieber mensch einen schonen underscheid und doch unbekant allen menschlichen sinnen, wie der ungeporn vater ein vater ist seines eingepornen sunes von natur und unser vater von gnaden. von diser gepurt spricht ysaias: wer mocht sein gepurt gesagen? Nu doch von genaden und in der genad dez heiligen geistes, als ysydorus der meister schreibt von dem gotlichen wesen. der sagt in seinem ersten

---

[1]) Dieser Tractat steht in einem Rebdorfer Codex Cod. germ. 215 fol. aus dem 15. Jahrhundert. f. 1—76 steht der Tractat des Marquart von Lindau über das Johannesevangelium, resp. den Prolog desselben. f. 76 b.—84 a. steht der Tractat Eckhart's über denselben Gegenstand. In der Ausgabe Pfeiffer's S. 578—593. Dann folgt eine Abhandlung desselben Verfassers f. 84 b.—85 a. mit dem Titel: wie die minig sel ein himel gotes ist genant, worin über das Wesen der neun Engelchöre, und dann über die Seele gehandelt wird. f. 85 b.—f. 89 a. steht die Auslegung über das Vaterunser, und f. 89 a. 90 eine Auslegung über den Vers dominus dixit, welche nach meinem Dafürhalten ebenfalls dem Eckhart angehört. Dann folgen noch mehrere mystische Abhan[illegible]lungen verschiedener Art. Ich lasse hier den unveränderten Text folgen. [illegible] Abkürzungen sind ausgeschrieben und Interpunctionen gesetzt.

puch daz der heilig geist allein die port sey der heiligen drivaltikait, durch die port alle gotliche gab flissen in alle vernuftige creatur, indem als ess gab sein in denn creaturen und nicht als die gotlich gab got ist. von den genaden so sprechen wir von der ewigen gepurt; und auch nach der ler als die unbekant gepurt aller creatur spricht von ir selber (85 b/2). Dominus dixit ad me: der her sprach zu mir du pist mein sun an disem tag so han ich dich geporn. nu merk lieber mensch disen wunneklichen tag der unbeginnenklichen und der endlosen gepurt. nu merck mer von disem tag, in dem daz licht nie angevieng ze scheynen, und doch all zeit volkumen ist an seinem schein; und also volkumen, daz niemant den tag volkumenlich gesehen mag von gnaden, er muss vor geistlich erplindet sein allem geschaffen licht. nu merk von disem gepurtlichen tag und von seiner ordnung, der mit nicht geordnet ist denn mit im selber, der mitten in einer sunnen ist, der lewhtet mit dreyen. nun merk die ordnung diser sunnen, der scheinet keine in die andern und ist doch keine ir selber neher denn der andern, und ist doch ein andere mit ir unterscheit, und ist doch einiglich sunn der tag, und der tag die sunn. wer mocht disen unterscheyd derkennen, die drivaltikait diser sunnen, die als einvaltig stein an irem wesen und unterscheiden mit dreyen personen und (86 a/1.) verstricket mit einem strick der ungescheiden natur? von disem strick spricht der weyss Salomon. Daz daz seyl von dreyen strengen veste sey furpas. von disem strang duncket mich sey sweigen pesser denn sprechen, und die mynn pesser denn die bekenntnuss.

Nu merk furpass von disem tag und lern und wird weiss an arbeit. die mynn sol dein pesem sein in diser kunst zu lernen. Nu merck wie du die kunst anvahest, und ge in des meisters wort, der uns den glauben bedewtet; der spricht also, daz der recht glaub sey nach christenlicher ler, daz wir veriehen und eren einen einigen got in der drivaltikait, und die drivaltikait in der einikait.

Nu kan ich kein pesser ler vinden noch bekennen, denn da du dich des fleissest, wie du darzu mugest kumen mit genaden, daz du dy einikait nissest in der drivaltikait in der einikait. von der nissung spricht der prophet in dem salter: Gustate et videte: versuchet und sehet wie suss der her sey; selig ist der

man, der sein hoffnung an in lat. Nu merk seliger mensch und gib dich diser ler gentzlich oder du macht sie nit versten (86 a/2.), und must einen geistlichen cuck tun in dein sel, daz ist ein abscheiden, daz du von dir selber und von allen dingen ungehindert seyst, und nym war wa sich dein sel werffe in ein kraft irs gemynten.

Mit dem soltu dich gentzlichen werffen in die ersten sunnen des hochgelobten tages, daz ist die erste person des ungeporen tages (des) vaters. in dem sol dir erscheinen ein plick, da soltu die kraft und daz wesen deiner sel mer erkennen, denn in dir selber. Da sol dein sel gekreftiget werden und doch in der sterck kranck. Also daz du gesprechen mugest in der mynn puch: Du hast mein hertz verwundet. Da wirt der starck von sterck. sich den sichen sol nieman klagen. So hastu das erst wort derfullet, da er spricht: versuchet; darnach spricht er: und sehet. da geschihet ein geistlich gepurt in der sel von der kraft des gemutes in ein licht der verstantnuss in der einvaltigen sel die ungescheiden ist an der nissung des wesens.

So soltu dich aber werffen mit bekantnuss in die ander sunnen der ewigen gepurt (86 b/1.), das ist die ander person des ewigen sunes. Als lang untz daz dein bekantnuss dir selber unbekant wirt, da wirst du von weisshait ein tor; da wirt daz licht ein vinsternuss und die vinsternuss das licht. von disem vinsternuss spricht der prophet im psalter: ein vinsternuss ist als ein licht. Disen toren sol auch nymant leren.

Also hastu daz ander wort derfullet daz er spricht: sehet. nu merk von dem dritten die kraft deines gemutes und daz licht deines bekanntnuss von den zweyen an unterscheid des wesens und des beginnens so flewsset ein wolgeordenter will der mynn und doch ein eyschen ym selber des ess niht enwill. mit dem soltu dich werffen in die dritten sunnen, daz ist die person des heiligen geistes. Also lang untz das du von mynnen mynnloss wirst; daz ist daz die mynn erstirbet von der mynn, als sant Johannes spricht in dem puch der taugen: ich hort ein sprechende stimm von himmel zu mir die sprach: Schreib daz die selig sein die in got sterben, den toten sol niman (86 b/2) klagen. nu hastu daz dritt erfullet daz er spricht: wie suss der her ist, und hast dein hoffung an in gewurffen. So daz mit warhait wirt volbracht, so hastu erfullet daz du einen einigen

got lobest und gelaubest in dreyen personen. Nu wer es noch nicht gnug, du kerst den wider um mit der vernuft und lobest und gelaubest die drivaltikait. Nu merk wiltu die drivaltikait erkennen, so mustu daz ersten ein werden, also ein, daz du dir selher werdest an unterscheid an dem wesen deiner sel. darnach so mussen alle deine werk, die du von genaden ie geworcht hast in der myn gotes also ein werden in deiner sel, als ob ir niht mer sey den eins und ein mustu als gar verlissen, als ob du nie nichte gutes getetest, darumb daz dein sel mit keiner hoffenung sich darein vermisch, sunder in einen einigen got. wenn daz geschicht, so pistu dennoch nicht ein. darnach mussen dir alle dy geistlichen gab, die dir got ie gegab in der zeit, also ein werden, daz ir nicht den eine sey. woltestu noch dy gab haben (87 a/1.), so werstu noch nicht in der. mustu auch enperen in einer weiss der gabe, wann die gab ist got. und ist got die gab: pesser ist, daz du dich der gabe gebst, denn sich dir geb die gab. wenn du denn geschaiden wirst von der gab und von dir selber, so pistu erst ein worden in der warhait. daz ist also, daz du got solt nissen in einikait; und denn hastu erfullet das ander wort daz er spricht: daz wir dy drivaltikait sullen eren und glawben in der einikait der ewikait. Nu hastu von der nissung des tages wol gehort. Nu merck auch furpass von dem tage, und hut (dich) daz die augen deines hertzen sich nymer gekeren von dem tage.

Von disem hochgelobten tag ist geschrieben: hec est dies; daz ist der tag, den got gemacht hat, in dem wir frewd uben sullen, und in dem sich frewd in uns ubet. Der Tag ist gemacht ân werk, sunden mit wesen der natur. Nu merck, wenn du frewd uben sullest in dem tag, daz ist, wenn du dem tag neher pist denn dir selber. nu merk wenn sich frewd ube an dir in disem tag, daz ist, wenn dir (87 a/2.) unbekant wirt die gross deines wesens und die stat deiner wonung. Nu hastu vom ymerwerenden tag und unbeginnlicher und endloser gepurt. Nu keren wir mit worten von dem tag und nicht mit der mynn, und gen auf unsser erste sach des gepetes und merk, wie der vorgenent vater und auch unser vater sey von genaden. zum ersten merk waz genad sey. Genad ist sich zu geben von genaden an widergelt. daz geben sultu also versten: daz ist ein geistlichs und ein ewiges nissen sein wesens. wann du daz wort sprichest:

vater unser, daz soltu also versten als du hie vor gehort hast von der ewigen gepurt, daz der ein vater ist von genaden als du von der genad gehort hast.

Darnach sprichest du: Der du pist. sanctus Dyonisius spricht von dem gotlichen namen, daz got nieman genamen mug nach dem als er ist. Doch so spricht der meister der sach (en) in seinem ersten puch, das man got genamen mug nach dem als man in bekennen mag mit mangerley namen; allein so spricht er (87 b/1.), daz daz der rechtest nam sey: Qui est, der da ist. Nu merck wer der sey, der da ist: Der in allen dingen ein ist, und der alle ding enthaltet in im selber, und der im selber in allen dingen genug ist, und im selben in allen dingen uber beleybt.

Darnach sprichstu: In den hymeln; die himel sein all lawter geist in der ewikait und in der zeit; und got ist ein himel aller diser himel. Von disen himeln stet geschrieben also: coeli enarrant gloriam dei, die himel kunden daz lob gotes. Nu merk, waz daz lob gotes sey, daz sie da kunden und sagen. Daz lob soltu also versten: wenn sie sich bekennen geschaffen von genaden zu der nissung seiner gotlichen drivaltikait. Nu spricht er furbass: daz firmament daz offenwart die werk seiner hend. Die werk sein alle creatur. die hend sein ordnung und unterscheid aller creatur iglichs nach seinem lauf. daz firmament ist die gotlich kraft des wunneklichen tages der hochgelobten ewigen gepurt. Nu merk ein schons unterscheid in dem firmament daz geschaffen ist under dem ungeschaffen (87 b/2.) tag der dir hie vor genant ist, in dem du alles daz gepet eygenlich und gar versten solt. als in dem firmament daz da geschaffen ist die sunn, der mon und alle stern gevestet sein, daz ess sich um wirffet und sich selber auch damit entheltet: also sein alle creatur gevestent in dem ungeschaffen himel des hochgelobten tages; also daz er alle creatur umwirffet und selber still stet. nun hest du von den himeln.

Darnach sprichestu den: Geheiligt werd dein nam. von gotes namen hastu vor gehort. nu merk wa er namen bedarf: in den bekantnuss seiner creatur und in ir notturftikeit und nicht in der seinen. und wa er namen bedarf, da bedarf er auch heilikait, und doch nicht an ym selber. von disem namen stet geschriben: quod nomen eorum scriptum sit, daz ir nam ge-

schriben sei in daz puch des lebens; daz ist die gotlich drivaltikeit. Nu merk waz diss puch sey da dise namen eingeschriben sein. daz ist aber der endlos tag der ewigen gepurt. nu hastu von dem namen.

Darnach sprichestu: zu kum uns dein reich (88 a/1.) Diss reich ist aber der wunniklich tag. von disem reich stet geschriben in dem ewangelio, daz S. Lucas schreibt, wie daz reich durch den engel sprach zu dem stern Marie der mynniklichen meyt: also sol er reychsen ewiklichen und seines reiches wirt nymer ende. daz waz daz reich daz sie da empfing von genaden; und doch so werd sie pass enpfangen von dem reich. Nu merck wen daz reich kum. daz ist also: wenn alle ân in allein in dir erleschen und dir daz ein ewig reich allein lewhtet mit seinem licht. daz ist aber der ymerwerende tag der hoch gelobten gepurt. nu hastu von dem reich.

Darnach sprichestu: Dein will werd in erden als in den himeln. nu mercke waz gotes will sey nichtz von eyschenden willen. nu merk von gotes willen mer und gedenck an den ewigen aussfluss der gotlichen person, der da flewsset von dem vater und von dem sun in den willen der natur und doch an ayschen; und der allein die port ist, durch den die gab flewssent in alle rein sel. die schopfen einen willen der da hat ein eyschen wider yn daz er sich verlise. von dem willen spricht sant paulus: (88 a/2.) daz gotes will sey daz wir heilig werden. nu hastu von dem willen. nu merck waz die erde sey: daz ist die plöd menschait, die mit der sel vereinet ist in meiner ungescheidener person und natur. nu merck waz der himel sey: daz ist aber der endloss tag der hochgelobten gepurt.

Darnach so sprichestu: unser teglich prot gib us hewt an disem tag. nu merck was daz prot sey. daz ist die speyss der engel und aller lewter geist in der ewikait und in der zeit. nu merck wie daz prot der engel sey: daz ist ir ewiges tzunemen. [2]) welhes ist nu der tag? daz ist der ungesprochen tag der ewigen gepurt. von dem prot stet geschriben: panem angelorum, daz prot der engel isset der mensch.

Darnach sprichestu: Vergib uns unser schuld, als wir tun unsern schuldigern. Die schuld daz ist dein eygener

[2]) Gotesnissung in bekennung.



will. die schuldiger daz sein die, dy dir deinen eigen willen prechen. Nu gedenck lieber mensch an daz grymmiklich wort mit mynnen und mit vorcht wann da sprichestu daz urteil uber dich selber des lebens und des todes. da wirt daz wort erfullet (88 b/1) da got gesprochen hat, daz er nyman verurteilen wolle, sunder die gewissen sol urteil sprechen uber einen iglichen zu dem leben oder zu dem tode. also stet das gericht in deiner hand. so tu dir selber wol und nym war des wunniklichen tages der dich lert und zu spricht: vergebt, so wirt euch vergeben. nu êr den mynniklichen tag und trit von deinem unwillen und vergib allen den die dich betrubet haben von mynn und nicht von vorchten. mercke wenn du vergeben hast, daz ist wenn du fur deinen veint pitest und im begeren maht aller guten dinge als christus in seiner not gelert hat.

Darnach sprichestu: Las uns nicht in bekorung. nu mercke wie got ein leyter ist in zweyerley weyss: nach der natur lauff und nach dem lauff der genaden. Ein meister spricht, daz in dem lauf der natur nyman mug behalten werden. nu merck waz bekorung sey: daz ist, daz dich irret an dem glauben, hoffnung und ledigen myn. das sein die drey gotlichen tugent die dich mit got sullen vereinen. nu merck einen rat fur (88 b/2.) ungelawben: daz ist ein lauter gewissen unbestraft von sunden. wenn ist die gewissen lauter? daz ist wenn du als gern stirbest, als du lebest. nu merck einen rat fur valschen hoffnung: daz ist, daz du dich nichtz trostest noch furchtest denn got allein; das ist also, wenn dein hoffnung an zweifel wirt. nu merck daz drit, daz dich irret an der ledigen mynne, daz ist die ungeordent und uberflussig myn, die du tzu dir selber hast. die soltu also verlisen nach dem als got gesprochen hat, daz du dir selber nicht neher seisst an der lieb den einem andern, und doch nicht an der natur. nu merck wenn daz sey geschehen, daz ist, wenn du dich bekennest in got mer den in dir selber. nu hastu von der schulde un von dem leyten.

Darnach sprichestu: Sunder erlos uns von ubel. nu merck waz daz sunder sey: daz ist got mynnen sunder oder ân dich. nu merk, wer der loser sey: daz ist der, der uns erloset hat mit seinem tod. von der erlossung spricht der erloser selber: liberabo populum meum, ich erloss mein volk. nu merk, waz daz ubel sey: davon spricht ein meister, waz posser (89 a/1.)

mug gesein den des pesten darben oder enpern. doch ist daz posser daz man dez pesten muss enperen und das leydest haben muss; noch ist das allerpost, daz daz ubel an end wirt. nu hastu von der erlosung und von dem ubel.

Darnach sprichestu: Amen. nu merck was amen sey oder bedewtet. Ez bedewtet drev bezeichnung: die erste ist die warhait. da von spricht got selber: amen dico vobis, ich sag euch werlich. darnach bezeichent ez ein wunschend begerung. da von sprechen die priester und antwurten under yn selber, und sprechen amen, daz spricht: also werd als hie gepeten ist. zu dem dritten mal so bezeichent ez dy ewikait; daz ist aber der endloss tag. nu hastu daz gepet daz got gelert hat mit worten gehoret. Nu pit und beger von got daz er dy frucht an uns volbring, die er damit gemeint hat, daz er mit uns vereinet wert und wir mit im daz er uns fur in die schul da esz ungesprochen war ist daz wir gesprechen mugen als S. Paulus spricht: wir kumen als uns geruffet ist, und daz uns dan geantwurt werd mit der stimm, die an dem jungsten (89 a/2.) tag erschellen sol uber alles menschlich gesleht und sunderlichen seinen ausserwelten. Nu kumet her ir gesegenten meines vaters, und enpfahet daz reych daz euch bereitet ist von angeng der werlt, daz ist aber der endloss tag. des helf uns der einvaltig got in dreyen personen amen.

II.

Uber den verss dominus dixit.

Der ewig vater spricht durch den heiligen propheten david im psalter zu seinem eingepornen sun: filius meus es tu, du pist mein sun, ich han dich hewt geporn. Die menschlich natur in Christo ging als nahe der gotlichen natur, daz sie bestund auf demselben, da die gotlich natur ewiklich auf gestanden ist. und in diser einung daz die zwu natur vereinet wären der gotlichen person; dennoch bestund da igliche natur alles daz sie was, also daz ist (ir?) weder tzu noch abging von der einung, daz die gotlich person die menschait an sich nam. menschlicher natur ging zu und ab, und sie bestund auch allez daz sie waz

daz geschaffen waz daz beleib ungeschaffen. und daz dy menschlich natur gantz (89 b/1.) beleyb, das zeiget uns Christus an dem, daz er ein enpfindung het aller leiplichen leydung als ein ander mensch. die menschlich natur besitzet alles nach der gotlichen natur daz die menschlich natur und die sel Christi besessen hat von natur und nicht von genaden des selb daz die gotlich natur von natur ewiklich besessen hat. und diese einung der gotlichen (und) menschlichen natur ist als hoch und als gar verporgen, daz ez halt den ewigen geisten verporgen ist, als S. Paulus spricht: diss sacrament ist verporgen von den ewigen erwelten, daz ist von den ewigen geysten. Du pist mein sun, ich han dich hewt geporn. wie daz ist, daz der vater seinen naturlichen sun gepirt in seiner ewigen natur. doch ist unser damit nit vergessen, als wenig der vater seines naturlichen suns da hat vergessen, alz wenig hat er unser da vergessen. in der ewigen gotlichen gepurt da er gepar seinen sun in derselben gotlichen gepurt hat er uns auch geporn, also daz er eygenlich zu uns spricht: du pist mein sun, ich han dich hewt geporn. Ess ist (89 b/2.) eines in der sel, daz ist als hoch, daz ess kein sunder stat hat in dem leib. ez ist uberswebende und allein wurckende und wonet in der ewikait. und wan der sun auch ewig ist, davon sol er besitzen dise ewikait. Du pist mein, ich han dich hewt geporn. in dem schein der heiligen han ich dich geporn. Der vater gepar den sun in dem schein der erwelten, wann den schein der erwelten het er ewiklich in sich gedrucket und als der vater dem sun in der gepurt alles sein wesen gab, wann der sun nam in der gepurt sein wesen von dem vater; also gab er im auch in derselben gepurt alle die erwelten, und alle die erwelten die scheinen da ewiklich in der selben gepurt des ewigen sunes, wann sie ym der vater ewiklich gegeben hat, als sie in im waren. als der sun selber sprach, da er auf ertrich was, und den jungern wolt zeigen wie im der vater het geben alle die erwelten; da sprach er: der vater mynnet den sun und zeiget ym alles daz er tut und sprach: der vater hat dem sun gegeben alle die erwelten in dem er ym (90 a/1.) auch wesen gibt, und der sun enpfeht sie von dem vater und da von gewirffet er sie nymmer auss; wie mocht er die auss gewerffen, dy er von dem vater nympt, in dem es auch sein eigen wesen von dem vater nympt, daz der vater dem sun hat gege-

ben in dem allerhochsten, daz gewirfft er nymer auss, als der sun selber sprichet: alles daz ze mir kumpt, daz gewirff ich nymer auss, als ob er sprech: alle die mir der vater ewiklich gegeben hat die scheinen in mir ewiklich, und ich gewirff sie nymer auss, wann ess sein die dy der vater ewiklich fursehen hat in seiner ewigen sunlikait.

III.

Wie die minig sel ein himel gotes ist genant. [1])

In disen worten so merck ich einen gar wunniklichen sin ze versten den lewten, die in irer sel kunnen vinden daz reich gotez als ich vor gesprochen han daz in der zeit der genaden alle menschen mugen Johannes geheissen. So nym ich daz wort nach vernuft zu merken als ein lauter sel die in ir selber ist in der obersten kraft der uber unverstendenliche himel da got selber inne swebet zu lust volkumenlich allen engeln und allen heiligen. wie sullen wir versten daz der himel gotes die sel sey, daz merckt: also als die obersten Jerarchia der himel (84 b/2.) beheldet drey ordnunge der dreyer kor, die da heissen Seraphim, Cherubin und Throni. die ersten versten und lieben die unbegriffenlichen gut gotes, und da mynnet got der vater alle dinck als ein aussflissend ewikliche mynne. die andern, dy da heissen Cherubin die versten die volkumenlichen warhait und da gepirt sich der sun auss dem vater in einvaltiger unbeweglicher endloser warhait und in ym alle dink. die dritten heissen Throni, die versten grundloss gerechtikait und darumb flewsset gotliche mugenhait in dem heiligen geist dreyer person einikait als in der einikait sich gepirt gotlichen gerechtiklichen in allen dingen.

Die ander Jerarchi die beheltet aber drey kor, daz ist dominaciones, principatus, potestates. die ersten die versten die unsprechenliche kraft seiner mugenhait. die ander die furstenliche gepytung und zurung. die dritten die seligen beschirmung nach parmhertzikait.

Die dritte Jerarchi die beheltet virtutes, archangelos und

---

[1]) Folgt in Cod. 215 f. 84 b. unmittelbar auf den Schluss des Commentars zum Johannesevangelium (bei Pfeiffer S. 593).

angelos. die ersten versten die zeichenlichen veterlichen wurkung. die andern potschaftung grosser ding in licht tragen (85 a/1.) den scheyn. die dritten weisung und bekutung nach in gestender geistung vernuftigen creaturen. darum sprich ich, daz in iglichem chor diser dreyer Jerarchien schawen, bekennen, mynnen der heiligen drivaltikait. [2])

Nu kum ich wider auf die sel wie in ir diss chor der engel sein. wenn die minnend sel ist gekert in got und in den spigel der warhait mit allen iren kreften, so schawet sie alles daz in dem spigel widerscheinend ist: das sein alle creatur die got geschaffen hat. So bekennet sie aber Seraphin daz grundloss gut des vaters. so minnet sie uber cherubin die geperung aller ding des sunes. so wundert sie uber troni die gerechtikait des heiligen geistes, daz die drey person beflossen sein in einer natur und in einem wesen.

Uber die andern Jerarchien so vermag sie in veterlicher vermugenhait potestates. ein mugenhait volkumenlich verstet sie in eim eingang oder in eim einkeren in dem vater mit dem sun und zurung über dominaciones. Sie verstet sich beschyrmet und bekutet (sich) in der kraft des hl. geistes aber principatus. uber die dritten Jerarchiam (85 a/2.) so verstet sie die veterlichen zeichenlichen wurkung an ir von allen creaturen uber alle virtutes. Sy verstet die volkumenhait (der) vernuft in dem licht des sunes grosser manung in einer mynne von got sich tzu keren uber all archangelos. dieweil die sel in der beschewlikait swebt, so verstet sie die eingeistung und die einbefindlichen einsprechung zu verstende die ewigen warhait uber alle angelos. wenn also die lauter sel swebt uber zeit in der heiligen drivaltikait, da verstet sie sich und got in einem puncten, da vindet sie himelreich und alle himelischen frewd. Dise sele hat gezeugnuss getragen von ir im selber mit recht eygener gleichnuss und hat auch verporgen mit lawter form uns geleret zu wissen und ze keren wie wir mit ir schawen die sussikait gotes ez waz hie vor der werlt nicht ze bekennen von dem ich gesprochen han. daz meint als vil ich zeichen gib dem oder zeig dem ich will nachvolgen mit der menschait in sein gothait amen.

---

[2]) Aber nit gleich yn geprauchlich (Randbemerkung).

Wien. Druck von Jacob & Holzhausen
k. k. Universitäts-Buchdruckerei.



Wien. Druck von Jacob & Holzhausen
k. k. Universitäts-Buchdruckerei.









